

UM ESTUDO SOBRE O RITO DE TRADIÇÃO  
ORAL AI-HULUN E AS SUAS ACTUAIS  
PRÁTICAS RELIGIOSAS E MÁGICAS NO SUCO  
DE MAUCHIGA

Valente de Araújo

Dissertação de Mestrado em Ensino do Português como  
Língua Segunda e Estrangeira

Março, 2010



Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do  
grau de Mestre em Ensino do Português como Língua Segunda e Estrangeira  
realizada sob a orientação da  
Professora Doutora Maria do Rosário Pimentel

Declaro que esta dissertação é o resultado da minha investigação pessoal e independente. O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas no texto, nas notas e na bibliografia.

O candidato,

---

Lisboa, ..... de .....de .....

Declaro que esta dissertação se encontra em condições de ser apresentada a provas públicas.

O (A) orientador(a),

---

Lisboa, ..... de ..... de .....

À memória do meu pai Manuel de Araújo

## AGARDECIMENTOS

Ainda que este trabalho seja um trabalho individual, não deixaria de agradecer o contributo, directo e indirecto, de tantas pessoas e instituições para a realização desta dissertação.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer à professora orientadora, professora doutora Maria do Rosário Pimentel, pela disponibilidade e paciência que sempre demonstrou. Obrigado por me ter acompanhado neste processo, por vezes árduo, mas sempre gratificante.

Agradeço a todos os professores que contribuíram directa e indirectamente para a finalização desta dissertação.

Não poderia deixar, igualmente, de expressar o meu agradecimento ao meu amigo Fernando Fonseca que se disponibilizou a participar neste trabalho, oferecendo o seu tempo e a sua valiosa ajuda.

Aproveito ainda para agradecer à UNTL por me ter cedido a oportunidade, ao IPAD/FUP pelo financiamento do curso e à UNL por me ter acolhido no curso de Mestrado em Ensino de Português como Língua Segunda e Estrangeira.

Gostaria de agradecer também aos Serviços da Acção Social da UNL por me ter disponibilizado o alojamento, e um obrigado especial aos agentes de serviço da RUFS pela simpatia e amizade que têm demonstrado ao longo da minha estadia na residência.

Um obrigado especial à minha família, principalmente à minha mãe e à minha esposa, pelo carinho, amizade, apoio, confiança e incentivo.

E, finalmente, vai o meu profundo e sentido agradecimento a todos os amigos e colegas que sempre me apoiaram e me incentivaram a seguir em frente, tornando possível este trabalho.

## RESUMO

Os timorenses são tradicionalmente animistas. Prestam cultos aos seus antepassados e acreditam num ser supremo, que designam com um nome próprio de acordo com as suas respectivas línguas. Assim, em *mambae*, chamam por *Maromak*, que significa Deus.

O *Ai-hulun* é um dos ritos culturais de tradição oral pelo qual o grupo étnico *mambae* presta culto a Deus através dos seus antepassados, implorando saúde e abundância. Para que este rito não perca o seu valor sócio-cultural e a sua originalidade é preciso que a presente geração e a vindoura o conheçam, pratiquem e o saibam transmitir, porque só assim se manterá, sabendo que, como património cultural imaterial, deve ser preservado.

Neste trabalho são abordadas as definições teóricas de alguns autores sobre a cultura de tradição oral, as práticas religiosas e mágicas e os elementos essenciais utilizados na cerimónia do *Ai-hulun*. Destaca alguns desafios que precisam de ser levados em conta para o prosseguimento das investigações.

Com esta pesquisa, pretendemos dar a conhecer que Timor-Leste ainda possui ritos culturais de tradição oral que se mantêm vivos; fornecer alguns dados que possam ser úteis para investigações mais avançadas sobre esses ritos culturais do povo timorense, permitindo assim alguns registos escritos que veiculem um conhecimento histórico e antropológico. Esperamos poder contribuir com algumas pistas para futuros investigadores neste domínio.

## ABSTRACT

The Timorese are traditionally animists. Worship their ancestors and believe in a supreme being, who refer to a name in accordance with their respective languages. Thus, in mambai, call for Maromak, which means God.

Ai-hulun is one of the cultural rites of oral tradition by which the ethnic group mambae offers worship to God through their ancestors, pleading health and abundance. For this rite does not lose its socio-cultural value and its originality is necessary that the present generation and coming to know, practice and know how to pass, because only then will continue, knowing that as intangible cultural heritage should be preserved.

This paper discusses the theoretical definitions of some authors about the culture of oral tradition, religious practices and magic and the essential elements used in the ceremony of Ai-hulun. To stand out some challenges that need to be taken into account for further investigations.

With this research, we intend to make known that East Timor still has cultural rites of oral tradition which remains alive, provide some data that may be useful for more advanced research on these cultural rites of the Timorese people, allowing some written records that convey a historical and anthropological knowledge. We hope to contribute some clues to future researchers in this field.



## ÍNDICE

Introdução.....	1
Capítulo I	
A importância do rito cultural na sociedade timorense.....	3
1.1. Tradição oral e a afirmação da identidade cultural.....	3
1.2. Contexto social.....	7
1.3. A tradição oral como fonte de obra literária.....	9
Capítulo II	
O Ai-hulun das origens à actualidade.....	15
2.1. A mitologia do Ai-hulun.....	15
2.2. A importância do Ai-hulun para o grupo étnico mambae.....	19
2.3. A comunidade do grupo étnico mambae: um pouco da sua história.....	21
Capítulo III	
O rito tradicional Ai-hulun.....	24
3.1. O Ai-hulun como património cultural imaterial.....	24
3.2. Ai-hulun como fenómeno de manifestação de crença.....	27
3.3. Ai-hulun e as suas implicações sócio/culturais, religiosas e económicas..	32
Capítulo IV	
A descrição do rito Ai-hulun.....	37
4.1. O Ai-hulun e as suas características.....	37
4.2. As etapas do Ai-hulun.....	39
4.3. O papel da casa sagrada no rito cultural Ai-hulun.....	41
Capítulo V	

As práticas religiosas e mágicas do Ai-hulun.....	44
5.1. Ai-hulun numa perspectiva religiosa.....	44
5.2. Ai-hulun numa perspectiva mágica .....	46
Conclusão.....	51
Bibliografia.....	53
Anexos .....	55

## ÍNDICE DOS ANEXOS

Mapa de Timor.....	1
Mapa linguístico de Timor-Leste.....	2
Mapa de divisão administrativa.....	3
Mapa dos sucos do distrito de Ainaro.....	4
Monte de Ramelau.....	5
Casa sagrada em Mauchiga .....	6
Altar/ <i>bogus</i> e a nascente sagrada.....	8
Variedades de casas sagradas.....	10
Algumas casas típicas timorenses.....	12
A tuaqueira / <i>Talimetan</i> .....	14
Arequeiras.....	16
Folhas da trepadeira bétel.....	18
Cal para a mastigação.....	19



## INTRODUÇÃO

Timor-Leste, um pequeno país localizado no sudeste asiático, com uma superfície aproximadamente de 14,600 km<sup>2</sup>, possui uma grande diversidade de culturas consoante as posições linguísticas. Tem cerca de 16 línguas, algumas com ampla variação dialectal, que pertencem a diferentes filiações genéticas, a saber: austronésicas e melanésicas.

Além de um contacto histórico intenso com os povos vizinhos, árabes, chineses, indianos e malaios, fazendo parte das rotas comerciais asiáticas, num período anterior à chegada dos portugueses, provavelmente entre os séculos XII e XV, a ilha de Timor era povoada desde um período pré-histórico distante.

Este povo timorense, como outros povos do mundo, tem os seus hábitos, usos, costumes, artes e tradições que compõem a sua cultura. Os contactos com outros povos e outras culturas, tiveram uma influência enorme na cultura timorense, principalmente na cultura tradicional oral.

Alguns destes ritos culturais extinguiram-se, outros porém, prevaleceram. O Ai-hulun é um dos ritos culturais de tradição oral que prevaleceu até à actualidade com as suas práticas religiosas e mágicas.

O rito cultural de tradição oral é o veículo fundamental de todos os valores, quer educacionais, sociais, político-religiosos ou económicos, isto é, ligada à própria vida. Entende-se aqui, vida como todos os sistemas de elementos que concorrem para a sobrevivência da comunidade: os sistemas de parentesco, a fecundidade, o funcionamento do cosmos, (a alternância dos dias e das noites, as estações, as chuvas, a seca, as cheias, entre outros).

O grupo linguístico *mambae*, particularmente o do *suco*<sup>1</sup> de Mauchiga, antes de se converterem ao catolicismo, manifestavam as suas crenças através de ritos culturais como o Ai-hulun. Nesse ritual, a adivinhação do futuro da comunidade, o tempo e o sucesso das colheitas dependiam tanto da atitude da enguia<sup>2</sup> que prognosticava as condições possíveis ou não. Se esta saísse para receber as vísceras das vítimas sacrificadas, era sinal de boa sorte; se esta não aparecesse, era presságio de uma grande desgraça.

O Ai-hulun na perspectiva da narrativa, funciona como meio de transmissão de conhecimentos para manter a ligação entre as gerações de uma comunidade. Os valores transmitidos às gerações posteriores não podem sofrer quaisquer

---

<sup>1</sup> Poder administrativo local equivalente a uma freguesia em Portugal.

<sup>2</sup> Ver na página 49.

transgressões; caso isso aconteça, pode pôr em perigo a coesão e a sobrevivência histórica do próprio grupo.

Segundo a lógica racional, sabemos que o homem ou um animal irracional, não podem manipular o clima, mas, na lógica narrativa oral e tradicional, a ficção torna tal facto real. A experiência demonstra que a chuva, o sol, o vento, o calor e o frio não surgem mediante a iniciativa pessoal, por mais que se observe tais fenómenos e neles se pense, recorrendo à magia.

O conto oral, mais do que qualquer outro género, é universal e comum a todas as culturas. Por isso, a maior parte das sociedades timorenses continuam a manter as tradições orais como forma de preservação da sua bagagem cultural; isto significa que o conto foi a forma mais popular de transmissão de conhecimento e de cultura. É necessariamente a forma natural e essencial de transmissão de saberes dos ancestrais. Acerca dos contos Traça diz o seguinte:

“Os contos ainda nos nossos tempos assumem a função de veículos de valores culturais no interior de um grupo restrito. A observação feita noutros contextos e noutras culturas em que o conto conserva o seu estatuto vivo e pleno, permite-nos compreender a importância destas narrativas aparentemente anódina.”<sup>3</sup>

Esta afirmação de Traça reforça o nosso parecer sobre o conto oral.

Este trabalho é uma investigação etnográfica do rito cultural que pretende explicar o que é o Ai-hulun, onde e quando é que se realiza, e para quê. É uma descrição de experiência vivida por aproximação e participação na cerimónia.

Deste modo, o trabalho organiza-se em cinco capítulos.

No primeiro capítulo abordamos, a importância do rito cultural na sociedade timorense.

No segundo capítulo debruçamos sobre o Ai-hulun, das origens à actualidade.

No terceiro capítulo aprofundamos sobre o Ai-Hulun como património cultural imaterial.

No quarto capítulo pendemos a descrição do rito Ai-hulun.

No quinto capítulo destacamos as práticas religiosas e mágicas do Ai-hulun.

E por fim, breves considerações do autor.

---

<sup>3</sup> TRAÇA, 1992:10

## CAPÍTULO I

### A Importância do rito cultural na sociedade Timorense

#### 1.1 Tradição Oral e a Afirmação da Identidade Étnica

[...] quando uma identidade étnica hiperinvestida oblitera todas as outras identidades de classe, deixa de ser uma ferramenta, e bem mais ainda uma caixa de ferramentas; transforma-se [...] numa camisa-de-força. De facto, a realização de uma diferenciabilidade colectiva por meio de uma identidade hiperinvestida e hiperactualizada pode [...] acarretar uma obliteração de diferenciabilidade individual. [...]

Actualizando a sua identidade étnica hiperinvestida, o indivíduo tende cada vez mais a minimizar, e até mesmo a negar a sua própria identidade individual. E, no entanto, é a dissimilaridade, funcionalmente pertinente, de um homem em relação a todos os outros que o torna humano: semelhante aos outros precisamente graças ao seu alto grau de diferenciação. É isso que lhe permite atribuir-se “uma identidade humana” e, por conseguinte, também uma identidade pessoal <sup>4</sup>

Um estudo sobre tradição oral deve ter em atenção a atitude de uma civilização oral em relação ao discurso, uma atitude totalmente diferente da de uma civilização onde a escrita registou todas as mensagens importantes. Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral. Ela pode ser definida, de facto, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. Quase em toda a parte, a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas. Isto, pelo menos, é o que prevalece na maioria das tradições timorenses. Nos rituais, constatamos em toda a parte que o nome é a coisa, e que “dizer” é “fazer”.

A oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade de expressão. As tradições desconcertam o historiador contemporâneo – imerso em tão grande número de evidências escritas, vendo-se obrigado, por isso, a desenvolver técnicas de leitura rápida – pelo simples facto de bastar à compreensão a repetição dos mesmos dados em diversas mensagens. As tradições requerem um retorno contínuo à fonte. Fu Kiau, do Zaire, diz, com razão, que é ingenuidade “ler” um texto oral uma ou duas vezes, e supor que já o compreendemos. Ele deve ser escutado, decorado, digerido como um poema e cuidadosamente examinado para que se possam apreender os seus muitos significados e ao mesmo tempo tratar-se como uma elocução importante. O historiador deve, portanto, aprender a reflectir profundamente, para se envolver numa

---

<sup>4</sup> DEVEREUX, 1972,p.162-163, cit. Denys Cuche, 1999:146-147

representação colectiva, já que o *corpus* da tradição é a memória colectiva de uma sociedade que se explica a si mesma.

A tradição oral compõe-se de testemunhos transmitidos oralmente de geração em geração. O verbalismo é a sua característica particular e maneira de transmissão, o qual difere das fontes escritas. Devido à sua complexidade, não é fácil encontrar uma definição para tradição oral que dê conta de todos os seus aspectos. Um documento escrito é um objecto: um manuscrito. Mas um documento oral pode ser definido de diversas maneiras, pois um indivíduo pode interromper o seu testemunho, corrigir-se, recomeçar, etc. Uma definição um pouco arbitrária de um testemunho poderia, portanto, ser: todas as declarações feitas por uma pessoa sobre uma mesma sequência de acontecimentos passados, contanto que a pessoa não tenha adquirido novas informações entre diversas declarações. Porque, neste último caso, a transmissão seria alterada e estaríamos perante uma nova tradição.

A noção de cultura e identidade são dois termos que se associam. Hoje em dia, as grandes questões da identidade remetem muitas vezes para a questão da cultura. Pretende-se ver cultura em todo o lado e pretende-se encontrar identidade para todos. As crises culturais são denunciadas como crises de identidade. Não podemos confundi-las pura e simplesmente. No limite, a cultura pode existir sem consciência identitária, ao passo que as estratégias identitárias podem manipular, inclusivamente modificar, uma cultura que deixará de ter grande coisa em comum com o que antes era. A cultura desenvolve-se, em grande parte, de processos conscientes e inconscientes. A identidade, pelo seu lado, remete para uma norma de pertença, necessariamente consciente, porque assente em oposições simbólicas.

No campo das ciências sociais, o conceito da identidade cultural caracteriza-se pela sua polissemia e o seu carácter fluido. Recentemente aparecido, conheceu já numerosas definições e reinterpretações. É nos Estados Unidos, nos anos 50, que a ideia de identidade cultural é conceptualizada.

A questão da identidade cultural remete logicamente, num primeiro tempo, para a questão mais ampla da identidade social, sendo uma das componentes desta última.

Segundo Denys, a identidade social de um indivíduo é caracterizada pelo conjunto de pertenças num sistema social.

A identidade social de um indivíduo caracteriza-se pelo conjunto das suas pertenças no sistema social: pertença a uma classe sexual, a uma classe etária, a uma



classe social, a uma nação, etc. A identidade cultural permite ao indivíduo localizar-se no sistema social e ser ele próprio localizado socialmente<sup>5</sup>.

Mas a identidade social não se refere apenas aos indivíduos. Qualquer grupo é dotado de uma identidade que corresponde à sua definição social, definição que permite situá-lo no conjunto social.

O mesmo afirma que, a identidade social pode incluir e excluir um indivíduo dum grupo.

A identidade social é, ao mesmo tempo, inclusão e exclusão: identifica o grupo (são membros os que são idênticos sob um certo aspecto) e distingue-os dos outros grupos (cujos membros são diferentes dos primeiros sob esse mesmo aspecto<sup>6</sup>).

Nesta perspectiva, a identidade cultural aparece como uma modalidade de categorização de preferência entre os indivíduos, assente na diferença cultural.

Há uma relação estreita entre a concepção que se faz da cultura e a que se tem da identidade cultural. Os que assimilam a cultura a uma “segunda natureza” que se recebe como uma herança e à qual não se pode escapar, concebem a identidade como um dado que definiria de uma vez por todas o indivíduo e que o marcaria de maneira quase indelével. Nesta perspectiva a identidade cultural remeteria necessariamente para o grupo original de pertença do indivíduo para as “raízes”. Segundo a imagem comum, seria o fundamento de toda a identidade cultural, quer dizer, aquilo que definiria o indivíduo de maneira segura, autêntica. Esta representação quase genética da identidade, que serve de suporte à ideologia do enraizamento, desemboca na “naturalização” da pertença cultural.

Por outras palavras, a identidade preexistiria ao indivíduo que não poderia deixar de aderir a ela, sob pena de se tornar um marginal, um “desenraizado”. Assim concebida, a identidade surge como uma essência que não é susceptível de evoluir e sobre a qual nem o indivíduo nem o grupo têm qualquer possibilidade de a apreender.

Desta forma, a problemática da origem aplicada à identidade cultural pode desembocar numa racialização dos indivíduos e dos grupos, estando a identidade, para certas teses extremas, praticamente inscrita no património genético<sup>7</sup>.

Para tentarmos entender o processo da identidade dos timorenses do grupo linguístico mambae, é necessário recorrermos à algumas noções de identidade. Podemos

---

<sup>5</sup> CUCHE, 1999:136.

<sup>6</sup> *Idem*

<sup>7</sup> *Ver em particular Van Den Berghe, 1981*

começar com a definição encontrada no dicionário de da língua Portuguesa: “ identidade é o conjunto de características (nome, sexo, impressões digitais, filiação, naturalidade etc. de um indivíduo consideradas para o seu reconhecimento”<sup>8</sup>.

Já segundo o antropólogo Stuart Hall:

A identidade é definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direcções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocada(...). A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia<sup>9</sup>.

A partir dessas definições podemos perceber que a construção identitária é um processo heterogéneo, ou seja, cada pessoa terá particularidades que o diferenciam de outros indivíduos. Inicialmente devemos considerar que o sujeito não vive isolado e, no meio social, através dos mais variados processos, acaba construindo uma identidade cultural. Segundo Laraia, “A unidade da espécie humana, por mais paradoxal que possa parecer tal afirmação, não pode ser explicada senão em termos de sua diversidade cultural”<sup>10</sup>. Desse modo, podemos entender que a identidade cultural de um sujeito não é algo dado, pronto, mas é fruto de uma construção social. Muitas vezes queremos aquilo que a sociedade espera de nós.

Segundo o sociólogo Berger: “ A sociedade determina não só o que fazemos como também o que somos. Em outras palavras, a localização social não afecta apenas a nossa conduta; ela afecta também o nosso ser”<sup>11</sup>.

É importante dizer que a sociedade é um espaço já construído com seus valores pré-concebidos e prontos para serem seguidos. E à medida que seguirmos fielmente esses valores – sejam eles morais, civis, religiosos, mais facilmente seremos aceites pela sociedade à qual estamos ligados, mas, seremos excluídos se tentarmos burlar esse modo condicionado pela maioria.

---

<sup>8</sup> Dicionários Editora, 2009:869

<sup>9</sup> HALL, 1999:13

<sup>10</sup> LARAIA, 2002:34

<sup>11</sup> BERGER, 2002: 107

## 1.2. Contexto Social

Tudo o que uma sociedade considera importante para o perfeito funcionamento de suas instituições, para uma correcta compreensão dos vários estatutos sociais e seus respectivos papéis, para os direitos e obrigações de cada um, tudo é cuidadosamente transmitido. Numa sociedade sem escrita isso é feito essencialmente pela verbalização, enquanto numa sociedade que adopta a escrita, somente as memórias menos importantes são deixadas à tradição. Foi esse facto que levou durante muito tempo os historiadores, que vinham de sociedades letradas, a acreditar erroneamente que as tradições eram um tipo de histórias de entreter.

Toda a instituição social e também todo o grupo social têm uma identidade própria que traz consigo um passado inscrito nas representações colectivas de uma tradição que o explica e o justifica. Por isso, utilizando a expressão empregada por H. Moniot, toda a tradição terá a sua “superfície social,” sem a qual, a tradição não seria mais transmitida e, sem função, perderia a razão de existência e seria abandonada pela instituição que a sustenta.

Poderíamos ser tentados a seguir alguns estudiosos que acreditam poder dizer a *priori* qual a natureza ou perfil do *corpus* de tradições históricas de uma determinada sociedade, a partir da classificação das colectividades em tipos como “Estados”, “sociedades sem estados”, etc.

Todas as tradições têm as suas funções e é evidente que as funções preenchidas pelas tradições tendem a distorcê-las. É impossível estabelecer uma lista completa dessas funções, pois uma tradição pode assumir diversas funções e pode desempenhar um papel mais ou menos preciso ou difuso em relação a elas. Tomamos como exemplo o Aí-hulun do grupo étnico *mambae*, que, para alguns, é a festa da Páscoa e para outros é o Natal e, para outros ainda, é a festa da nascente, assumindo assim as suas várias funções de acordo com a interpretação de cada grupo. Mas, principalmente porque a palavra função é por si só confusa, é utilizada com frequência para descrever tudo o que serve para fortalecer ou manter a instituição da qual depende. Como a relação não é tangível, a imaginação pode produzir uma lista infinita de funções a preencher, que não permite alguma escolha. Entretanto, não é difícil distinguir certos propósitos precisos, manifestos ou latentes, assumidos por algumas tradições, por exemplo, as tradições religiosas.

Durkheim considerou a cultura de uma sociedade como aquilo que impressionou os primeiros grupos, o que eles dignificavam e que, desse modo, originara a religião. Ele avançou com um ponto de vista que, de maneira geral, parecia rebuscado e, para muita gente, místico. Mas assim que, em lugar da sua sociedade indiferenciada, colocamos os costumes e crenças que dão coesão às sociedades primitivas e parecem ajudá-las a sobreviver, isto é, a sua cultura, a interpretação de Durkheim começa a assumir razoabilidade. Parece justo supor que era isso o que Durkheim queria dizer, o que ele diria hoje.

Era de esperar que a não diferenciação dos dois aspectos continuasse até um certo ponto, dado que a cultura, por definição, inclui, ou pelo menos pressupõe, a sociedade. Como algo partilhado e individual, Kroeber considera que “a cultura só pode existir quando existe uma sociedade e, inversamente, toda a sociedade humana é acompanhada de uma cultura.”<sup>12</sup>

A palavra social é, em si, uma designação relativamente recente. O termo romano era *civilis*, *civitas*, de *civis*, um cidadão, correspondendo à definição de Aristóteles do homem como *zoon polition* ou animal político – um animal civil para os Romanos, um animal social para nós. Claro que as instituições estavam implícitas no termo “animal político”, e, por conseguinte, a cultura estava também implícita, não como um conceito separado, mas coagulado. Estes antigos termos mediterrâneos são esclarecedores do modo como as ideias abstractas se originam numa matriz do concreto. Quando Aristóteles queria falar genericamente daquilo a que chamamos «sociedade» e «cultura», empregava a palavra *polis*, que continuava a sugerir cidadela e muralha, cidadãos livres com o direito de votar e de lutar.

No campo da educação, a tradição oral, além de fortalecer relações entre pessoas e comunidades cria uma rede de transmissão de tipos distintos de conhecimento e de modo de vida. Essa relação de aprendizagem informal, é importante na estruturação e consolidação da cultura do grupo. Entretanto, para essas comunidades de oralidade primária e secundária, esses conhecimentos veiculados pela tradição oral têm o mesmo peso e importância que os conhecimentos formais da escola. Isto é mais um forte indício para a escola considerar, também, esses saberes, veiculados pela oralidade, no seu espaço, prática e discurso.

---

<sup>12</sup> KROEBER, 1993: 180

Nessas sociedades as palavras transformam-se em acção. Mais que uma actividade comunicativa, essa relação de cumplicidade, contador/ouvinte, neste acto de contar significa para os envolvidos a partilha de valores que lhes foram e são significativos e semelhantes. E aqui, acima de tudo, não devem deixar de ser repassados e principalmente preservados.

Essas sociedades primam pelo respeito a essa palavra falada. Porque além dessa cumplicidade colectiva entre os seus membros, nesse acto de contar, circulam palavras que não foram herdadas aleatoriamente, mas sim, aquelas herdadas da cadeia dos ancestrais, os grandes depositários das palavras nas comunidades orais. E, como depositários dessas palavras, os anciãos, além da memória e testemunho vivo dessas sociedades, devem garantir, no acto de contar, a socialização dessas palavras/memórias.

Como detentores dessas “palavras-força,” termo utilizado por Zumthor, os velhos das sociedades orais têm sua palavra manifestada “num estilo formular cujo eco se percebe em várias crónicas”<sup>13</sup>. Segundo o autor: “Os veneráveis relatos dos velhos que narram aos jovens em volta os eventos da sua vida, de modo a exortá-los à virtude. Virtude e verdade coincidem”.<sup>14</sup>

O acto de contar, nessas sociedades, mais do que vivificar a tradição oral, significa transmitir, de boca em boca todas as experiências que a ancestralidade dessa comunidade adquiriu, no seu percurso pelo mundo material/imaterial/sobrenatural. Recuperar, pois, essa oralidade estimula os laços de solidariedade e integração social que sustentaram e sustentam a memória colectiva.

### **1.3. A tradição oral como fonte de obra literária**

Segundo Manuel Viegas Guerreiro, “Literatura vem de littera, letra, e significa conjunto de letras, o alfabeto, a escrita, a gramática e daí instruções em geral, erudição, saber e também mensagem de arte traduzidas pelas palavras escritas e pelo conjunto de obras literárias”.<sup>15</sup> A literatura constitui-se como marco cultural de um povo, tanto através das “palavras escritas”, como também pela oralidade, enquanto manifestação artística.

Cada povo, cada região, cada país tem os seus hábitos, usos, costumes, artes e

---

<sup>13</sup> ZUMTHOR, 1994: 86

<sup>14</sup> *Idem*

<sup>15</sup> GUERREIRO, 1986: 127

tradições ancestrais que compõe a literatura, de um modo geral. O que estará aqui em destaque é a tradição oral como fonte de obra literária do povo de Timor-Leste no conto Ai-Hulun, sabendo que a literatura pode ser tradicional oral/ erudita.

Literatura tradicional oral/literatura popular, associa uma entidade social que, na maior parte das vezes não utiliza a escrita para representar a sua arte verbal. E assim, o vocábulo literatura, no seu sentido restrito, segundo Guerreiro não serve bem o fenómeno a que se aplica a oralidade. Por esta característica que o singulariza fala-se, também, em literatura oral, expressão que, segundo Paul Zumthor, foi criada, em 1881, pelo notável folclorista francês Paul Sébilot. Resumindo, a expressão «literatura popular» que, apesar da sua relativa impropriedade, é a de mais extenso significado, é a que utilizaremos durante o nosso trabalho de dissertação, acrescentando apenas que Gransci utiliza a expressão “literatura popular artística” - obras literárias de invenção popular. Resumindo na opinião de Guerreiro, “Literatura popular é, pois, a que corre entre o povo, a que ele cria, e a alheia, de que gosta e adopta.”<sup>16</sup>

No caso das sociedades timorenses onde a sua obra literária assenta predominante na oralidade, aplica-se a ideia de Rosário de que “*a tradição oral é o veículo fundamental de todos os valores, quer educacionais, quer sociais, quer político-religiosos, quer económicos, quer culturais, [...] as narrativas são a mais importante engrenagem na transmissão desses valores*”<sup>17</sup>. Quer isto dizer que nos contos tradicionais encontram-se veiculadas as regras e as interdições para o bom funcionamento da comunidade, prevenindo-se as transgressões.

Essas regras e interdições são formas conjuntas que variam segundo as culturas, demonstrando que as narrativas de tradição oral estão ligadas à própria vida. Entenda-se, aqui, vida como todos os sistemas de elementos que concorrem para a sobrevivência da comunidade: os sistemas de parentesco, a fecundidade, o funcionamento do cosmos, (a alternância dos dias, e das noites, as estações, as chuvas, a seca, as cheias, etc.).

As narrativas funcionam como meio de transmissão de conhecimento para manter a ligação entre as gerações de uma comunidade: “os valores que são transmitidos a gerações posteriores não podem sofrer quaisquer transgressões, se isso acontecer põe em perigo a coesão e a sobrevivência histórica do próprio grupo.”<sup>18</sup> A continuidade da

---

<sup>16</sup> GUERREIRO, 1986:128

<sup>17</sup> ROSÁRIO, 1989: 47

<sup>18</sup> Idem

cadeia de valores pode ser, por exemplo, detectada na preocupação de enunciar fórmulas codificadas no princípio e no fim da narração, bem como com a introdução de canções, em certos momentos da intriga.

Considerando a situação da oralidade, a narrativa é um dos meios pedagógicos mais poderosos e o seu funcionamento dá-se a dois níveis: função de nível explícito, isto é, pelo facto de, através da narrativa, a memorização se tornar mais fácil por causa da curiosidade e do prazer; função de nível implícito: a narrativa não é um simples instrumento metodológico de transmissão de conhecimentos. Ela transporta, dentro de si, através da exemplaridade, o próprio objecto de ensinamento que quer transmitir<sup>19</sup>

Mais do que qualquer outro género, o conto oral é universal e comum a todas as culturas e continentes. Sobre o conto Ana Mafalda Leite afirma o seguinte:

“No âmbito da literatura, o conto foi e continua a ser, muitas vezes, encarado como a “forma” adequada, o instrumento narrativo por excelência.”<sup>20</sup>

Embora uma parte das sociedades timorenses continuem a manter as tradições orais como forma de preservação da sua bagagem cultural, isto não significa que o conto, a forma mais popular de transmissão de conhecimento de cultura, seja necessariamente a forma “*natural*” ou “*a essencial*” de reconhecimento literário.<sup>21</sup> Aqui existe um contraste, na medida em que o conto não é, apenas, uma forma de transmissão de conhecimento através da literatura, porque esta na prática da oralidade é, simultaneamente, acto de cultura e instrumento de transmissão de conhecimento, por oposição à escrita que tende mais para a esfera meramente criativa e estética afastando-se assim da prática educativa, segundo Rosário.

As teorias evolucionistas contribuíram muito para a dicotomia entre a oralidade e a escrita. A respeito disto, Leite diz o seguinte:

A literatura oral era encarada como uma manifestação primária, simples, não sujeita a trabalho reflexivo, e é um produto de uma comunidade, enquanto a literatura escrita (...), complexa, e resultante do trabalho de um só autor,<sup>22</sup>.

Falar dos contos de tradição oral, para Walter Benjamin, é falar das experiências

---

<sup>19</sup> Rosário, 1989:47

<sup>20</sup> LEITE, 1998: 24

<sup>21</sup> *Idem*

<sup>22</sup> *Idem*

que passam de pessoa a pessoa, que revelam uma fonte onde todos os narradores se deixam embeber, até porque, no bojo, dessas narrativas, se encontra uma significativa dimensão utilitária. Diz o autor sobre essas narrativas repassadas pelo contador.

Ela tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa atitude pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida.<sup>23</sup>

Por isso Benjamin fala de um narrador conselheiro. Um homem que sabe dar conselho e que é capaz de tirar dessas narrativas a sabedoria e envolver de tal forma seus ouvintes nessas narrações fazendo desse ouvinte, no acto de contar, o seu companheiro de história.

Benjamin fala também de um narrador enraizado no conhecimento popular. Ele se apresenta como um lapidador, que figura entre os mestres e os sábios. Aquele que, na sua arte de narrar, de dar conselho, fala sobre muitas coisas, como um sábio. Nada escapa à sua narração, devendo dominar um acervo de toda uma vida. Com tanta maestria, esse tipo de narrador, como Benjamin define, no mundo de hoje, está cada vez mais difícil de se encontrar, pois o homem moderno ao longo da sua trajectória histórica tem vindo a desligar-se da sabedoria popular e a usar cada vez menos a voz como meio de transmissão desse saber.

Como portadores da voz no mundo, conforme define Zumthor, na sua obra *Letra e a Voz*, os contadores assumem também, junto às comunidades onde estão inseridos, os papéis de detentores de voz, pois no seu papel de intérpretes que é a sua vocação, além de proporcionarem prazer ao ouvido, devem propor, as virtudes que venham ajudar o laço social da comunidade. São eles que vão alimentar toda essa rede imagética dessas sociedades.

Por outro lado, como porta-voz da tradição oral, a palavra do contador pode contribuir para a redefinição do lugar do homem no seu grupo, até mesmo do contador, a que as sociedades de predominância oral destinam o lugar central, conforme apresenta Zumthor:

A identidade de um intérprete manifesta-se com evidência tão logo abre a boca: ele se

---

<sup>23</sup> BENJAMIM, 1986:200



define em oposição às outras identidades sociais, que com relação á sua são dispersas, incompletas, laterais, e as quais assume, totaliza, magnifica<sup>24</sup>...

O contador, para Zumthor, é aquele homem que aprendeu a introduzir as vozes poéticas, uma vez que para ele, “*não há arte sem voz*”. Pela palavra, esse contador vai descortinando, junto aos seus ouvintes, os traços fundamentais da sua cultura, pois, é a voz desse contador, uma vez ritualizada e reescutada, que vai ajudar o público a perceber a unidade do mundo bem como afectar profundamente a sensibilidade e a capacidade inventiva dos homens, dessas sociedades orais.

Por isso Rondelli fala que, tão importante quanto o papel do contador/*lia-na'in*<sup>25</sup> é o seu acto de contar junto às comunidades orais e observar as formas de produção dessas narrativas. Captar quem produz o quê, para quem e, principalmente, com quais objectivos permite entender os conteúdos dessas narrativas. Diz a autora:

... Além do processo de socialização pelos valores que estão contidos nas histórias, nas mensagens que elas transmitem, a própria situação de contar história é um momento de socialização, pois propicia a convivência e a troca de experiência entre os participantes do evento<sup>26</sup>.

Assim, pois como uma linguagem teatral, esse acto de contar requer, por parte do contador/intérprete/porta-voz um domínio no acto de criação desse episódio, bem como na construção dos seus diálogos, até porque, como diz Rondelli, o acto de contar é um “processo comunicativo artístico”, de forte cumplicidade entre os envolvidos. Nessa composição entre contador/ouvinte o velho e o novo se compõem.

---

<sup>24</sup> ZUMTHOR, 1993:68

<sup>25</sup> *Lia-na'in*, trad. literal *Dono da Palavra/ detentores da palavra*. Os timorenses, só os velhos, é que sabem contar mitos e desfiar genealogias, mitos e genealogias que, para eles, tanto os cristãos como os gentios, constituem história, por maior que seja a sua improbabilidade e lhes falte ou ande baralhado o sentido cronológico. Detentores da voz do passado, os *lia-na'in* se, por um lado, não a podem deixar emudecer, empenham-se, pelo outro, em virtude da sua função, em não a vulgarizar, à toa. Muito contribui esse cauteloso resguardo para o círculo de mistério em que ela anda envolvida. Espécie de livros vivos e preciosos, os *lia-na'in* são alvo de todas as atenções dos chefes e da sociedade. O seu testemunho faz fé absoluta. Cabe-lhes lugar à parte na hierarquia do clã. Depositários de tesouros sagrados, materiais e espirituais, crêem que lhes é abreviada a vida se os revelarem a estranhos ou a profanos. Em quase todo o Timor, está bastante mitigado, actualmente, esse rigoroso segredo em relação as lendas mitológicas e totémicas, salvo raras excepções.

<sup>26</sup> RONDELLI, 1993:30-31

No caso de Timor-leste em geral, e Mauchiga<sup>27</sup> em particular, essa composição garantiu a transmissão e preservação dessa memória. Os contadores (*lia-na'in*), mais que depositários da voz dessa comunidade, foram grandes na arte de narrar seus saberes. Tudo foi ensinado pelo caminho da voz aos timorenses/ *mambaenses*. Como já se referiu, até nada escapa a essa oralidade.

Os mestres da palavra falada narram aos *mambaes* de Mauchiga todos os segredos que eles detinham, por exemplo, sobre: a sua raiz genealógica, sobre os mitos, lendas, o mundo natural e sobrenatural, a vida e a morte.

Assim, toda a fala em Mauchiga era e ainda é um acto de ensino e aprendizagem, onde a comunidade fazia questão de manter em sua memória os depositários dessas palavras e até suas próprias palavras. Como depositário da palavra sagrada, os oradores assumiam junto dos membros da comunidade o papel de elo entre o povo e os seus antepassados, pois, além de revelar, a todos, a palavra sagrada, eles primavam para que todos aprendessem, desde a infância, essa palavra.

Portanto, no contexto literário, a tradição oral é a mensagem de arte expressa em palavras não escritas, mas pelas palavras ditas oralmente. Se falarmos de literatura popular, expressão escolhida e justificada por Guerreiro, reiteramos que esta é toda a matéria literária que o povo entende e gosta.

---

<sup>27</sup> Nome do suco em estudo

## CAPÍTULO II

### **O Ai-hulun das origens à actualidade**

#### **2.1. A mitologia do Ai-hulun**

Os mitos constituem um género especial de literatura. Não são usualmente escritos ou criados por um ser individual, porque na realidade são produtos de uma imaginação colectiva, são experiências de toda uma era, de toda uma cultura. Formaram-se gradativamente quando certos motivos emergem e são elaborados consoante os interesses, com detalhes requintados. Uma vez lapidados, emergem com força e perpetuam-se, à medida que as pessoas contam e recontam as histórias que vão sofrendo severas metamorfoses com o passar dos tempos. De uma forma ou de outra acabam prendendo a atenção das pessoas que muitas das vezes ficam amedrontadas pelos seus próprios pensamentos.

Os mitos, portanto, retratam acontecimentos, imagens colectadas de alguma forma e que mostram aspectos que são reconhecidos como verdadeiros por todos os elementos de um determinado grupo, comunidade ou sociedade. Estas deduções aparecem quando alcançamos o imaginário que os mitos nos trazem. Os mitos são arcaicos e distantes da realidade experimentada por aqueles que vivem afastados, nas comunidades carentes onde normalmente eles ganham corpo, mas se prestarmos bastante atenção e os encararmos com mais acuidade, entenderemos o seu significado. Os mitos, são narrativas que tentam responder as várias questões de como o mundo surgiu e quem o criou.

Originou-se o mundo, desenvolveu-se o ser humano, o seu estatuto, a sua sociabilidade em confronto com a natureza. Criaram-se as mais diversificadas crenças relacionadas com os deuses e os espíritos míticos (espíritos de antepassados dos timorenses). Mas os mitos não falam só do cosmos, não falam só de passagens ou miragens, muito menos de naturezas cultuadas, mas também de tudo o que concerne à identidade do passado de um povo para a actualidade, do possível e do impossível, de tudo o que suscita interrogação e curiosidade. Do mesmo modo as necessidades, as aspirações, transformam as histórias das comunidades. Segundo E. Morin, os mitos e as lendas fortalecem as relações entre os seres humanos, dando origem às diversas crenças. *“Torna-se lendária, e mais geralmente, tendem a desdobrar tudo que acontece no*

*nosso mundo real e no mundo imaginário para ligá-los projectar juntos no mundo mitológico.*”<sup>28</sup>

Os mitos também tentam explicar costumes e rituais de uma determinada sociedade. Além de fornecer explicações, justificam o modo de vida, a forma de entender a realidade e de saber sobre o início da humanidade. A narrativa lendária pertence à tradição cultural e oral de um povo que explica através do apelo ao sobrenatural, ao divino e ao misterioso a origem do universo, assim como, o funcionamento da máquina da natureza. Os mitos ajudam a captar a mensagem dos símbolos, pois o ser humano precisa e busca esclarecimentos, de modo a compreender o sentido e significado da vida, da morte, do eterno e principalmente do misterioso.

O universo mitológico, para Morin, aparece como um universo, nos quais as características fundamentais dos seres animados se encontram com coisas inanimadas “(...) nas mitologias antigas ou em mitologias contemporâneas de outras civilizações (...) o universo é povoado de espíritos, génios, deuses”.<sup>29</sup>

Com uma educação voltada para a sociedade industrial a cultura é transformada, resultando daí que os mitos e lendas vão sendo desqualificados daquilo que os legitimava na origem. Os indivíduos, constituintes de memórias distantes, estão relacionados com a natureza, que se vai modificando com o decorrer dos anos, essa que corresponde a um passado de uma determinada pessoa, autora, de sua própria história e pensamento, traz na sua narrativa a realidade, como consta M. Merleau-Ponty “ *O mito considera a essência na aparência, o fenómeno mítico não é uma representação, mas uma verdadeira presença.*”<sup>30</sup>

Aqui Ponty reafirma mais uma vez que as lendas e os mitos são componentes advindos de relatos de experiências vividas ou vivenciadas que adquirem uma importância específica relativamente à natureza a que estão agregados.

Assim sendo, lendas e mitos são envolvidos na complexidade de cada ambiente oriundo da junção da educação e da sociedade que se preocupa directa ou indirectamente com a conservação de seus mitos. O imaginário sentimental, fantasmagórico, da mítica é bem sentido se entrarmos nas matas ou sítios sagrados, cheios de entes sobrenaturais e amedrontadores que punem os que os destroem.

---

<sup>28</sup> MORIN, 1986:150

<sup>29</sup> *Idem*

<sup>30</sup> MERLEAU-PONTY, 1996:389

Podemos citar entre outros, os montes sagrados, *Ramelau (Tatamailau)*, *Cablaque*, *Matebian*, e outros tantos espalhados em todo o território timorense.

*Tatamailau*,<sup>31</sup> assim chamado pelo grupo étnico *mambae*, fica situado no centro da ilha. Dizem os *mambaes* habitantes dos seus arredores que é o umbigo da ilha, é o lugar onde residem as almas dos antepassados. Tornou-se o ponto mais alto de Timor, o que dizem o velhos, resultou da acumulação do resto de terra quando Deus fez o mundo. Foi ali que se iniciaram as actividades que deram início a festa de Aí-hulun, precisamente num sítio chamado *Ble-Hitu*, inicialmente era festa das nascentes, mas com o tempo veio a tornar-se a festa não só das nascentes mas também cerimónia de homenagem aos antepassados.

“ Loro-Laca e Tai-Laca vieram de Bé-Hicu-Bé-Hali para Blé-Hitu-Blé-Lelo. À sua chegada nem os cães ladraram nem as galinhas cacarejaram e estavam reunidos, à sua espera e para o seu consumo, sete bambus com água. [...] Maubisse e Mau-Loço foram os primeiros que fizeram a festa das nascentes – *aí-hulun*. Lequi-Loço, irmão de Mau-Loço, foi quem principiou o estilu do milho e do feijão novo – sum hina – em Lequi-Doe, região de Aileu, para onde quis ir morar.”<sup>32</sup>

A lenda de Loro-Laca e Tai-Laca é uma narrativa que contextualiza o mito, situando-o, não é uma ficção, fábula ou romance, mas uma história que quando contada, pode sofrer alterações na intencionalidade, onde é passível de forma de acordo com a relação que estabelece com o local e as relações existentes.

Os mitos e as lendas são capazes de insinuar o que não está visível ajudando a delinear a “alma” de um povo. Uma mesma versão pode apresentar diferentes possibilidade de interpretação de uma realidade e, ainda assim, manter a essência da história perpetuando o mito. Isso contribui para a ideia de que o mito é vivo, como o caso do Aí-hulun.

Em determinados contextos ambientais as lendas foram alteradas com o decorrer do tempo, deixando muitas vezes de existir; mas, mesmo sendo fantasiosos, nada deve ser desqualificado, pois elas, muitas das vezes, sinalizam a necessidade de terem algum elo, que garanta o prosseguimento da vida. Esses entes possuem diferentes papéis,

---

<sup>31</sup> Palavra composta por Tata-Mai-Lau. Tata em *mambae* significa avô, designação habitual que os nativos lhe dão. Este nome vem-lhe da sua descomunal altura, superior à de todos os montes da ilha, da sua impressionante e austera silhueta, sobretudo, de ter sido o primeiro que segundo outra lenda da região, emergiu das águas do mar que inundaram a terra. Por isso, o *Tatamailau* é sagrado, e uma das mansões dos mortos das regiões vizinhas. Mai na mesma língua significa velho. Juntas, estas duas palavras constituem uma expressão cujo significado é, o mais velho de todos os avôs. Lau ainda no mesmo dialecto, significa cima, vértice de um monte. Neste sentido, entra na composição de muitos topónimos em toda a enorme área da sua cordilheira e terras mais ou menos próximas.

<sup>32</sup> Pascoal, 1967:81-83

podendo proteger, castigar, assustar, presentear, ou até mesmo nos anunciarem e pedirem algo quando a lhes damos vida. Porém, possuem sempre algo para nos transmitir, são esses os designados por *Luliks*.<sup>33</sup> Os mitos que possuem regras de comportamentos sentimentais como por exemplo as do *Ai-hulun*, fazem parte da cultura, devendo ser respeitados e preservados.

Assim como a água teve um importante lugar nas crenças dos celtas, também tem um lugar importante nos ritos culturais de tradição oral timorense. Embora não haja ainda dados arqueológicos e mesmo algumas referências de fontes que apontam para tal nas manifestações rituais, vale ressaltar que os rituais de tradição se restringiam aos meios aquáticos. Esses rituais podiam utilizar, por exemplo, poços ou nascentes que o povo usa.

À cerca do culto das águas, Marcel Mauss e Henri Hubert, diferenciam a oferenda do sacrifício. Segundo estes autores: no sacrifício, o objecto passa do domínio comum para o domínio religioso.

Vê-se qual o traço distintivo da consagração no sacrifício: que a coisa consagrada sirva de intermediário entre o sacrificante, ou o objecto que deve receber os efeitos do sacrifício, e a divindade à qual o sacrifício é endereçado. (...) Deve-se chamar 'sacrifício' toda oblação, mesmo vegetal, em que a oferenda, ou uma parte dela, é destruída, embora o costume pareça reservar o termo apenas à designação dos sacrifícios sangrentos.<sup>34</sup>

Baseado nesses autores, Richard Bradley diferencia o sacrifício da oferenda: Sacrifícios requerem vítimas vivas, o sacrifício muda a natureza das coisas sendo sacrificadas. Oferendas requerem objectos inanimados, a oferenda não muda a natureza das coisas sendo oferecidas. Sendo assim, seres vivos só podem ser sacrificados e

---

<sup>33</sup> *Lulik*, na terminologia pagã timorense, em sentido lato, significa sagrado, venerado, intocável. *Lulik* é uma palavra do tétum conhecida em toda a ilha, embora a maior parte das outras línguas locais tenham um termo próprio para expressar exactamente a mesma ideia. Em sentido estrito, os timorenses chamam *lulik* a certos seres cuja acção atribuem muitos malefícios, doenças, e a própria morte. A sua influência é neutralizável e susceptível até de ser dirigida contra outras pessoas, mediante sacrifícios propiciatórios. Tais sacrifícios consistem na oferta de areca e bétel e de comestíveis de origem animal ou vegetal, ora crus, ora cozidos, em quantidades simbólicas. Isto que dizer que, se lhes oferecem um búfalo ou um porco, por exemplo, só uma parte mínima e escolhida da carne desses animais é deposta na sua presença, ao contrário do que faziam os Romanos e outros povos antigos que ofereciam aos seus ídolos, em sacrifício reses inteiras. O tremor é o motivo do culto dos timorenses aos seus *luliks*. As ofertas rituais são acompanhadas de invocações, de imprecações e de encantamentos deixados à inspiração de cada *lulik na'in* (dono do *lulik*)- espécie de sacerdote encarregado da sua guarda e do seu culto. Podem ser *lulik* objectos como, uma espada, uma azagaia, um tambor, um gongo, uma peça de louça, até um crucifixo ou uma estatueta cristã. Também há montes, rochedos, bosques, fontes e árvores e casas.

<sup>34</sup> MAUSS, HUBERT, 2005:17-18

objectos podem ser oferendas. Bardley também diferencia sacrifícios expiatórios, sacrifícios de agradecimento e sacrifícios de demanda.

No caso do Aí-hulun são frequentes sobretudo sacrifícios de agradecimento.

## **2.2. A importância do Ai-hulun para o grupo étnico mambae**

A cultura tradicional timorense é uma parte do património nacional timorense. Ela é o veículo por excelência de afirmação da identidade e, aproximação entre os povos. É dentro da cultura tradicional que se encontram os ensinamentos valiosos, os valores positivos e os pensamentos preciosos da comunidade. Assume um papel importante como arquivo de saberes ancestrais e normas culturais dos grupos étnicos.

Esses saberes e valores constituem a literatura popular. Assim a literatura popular também é património do povo que a transmite e perpetua de geração em geração. Esse património é que corre hoje o risco de desaparecimento. A família e a escola estão claramente a perder a capacidade de transmitir valores e referências culturais alicerçados na tradição oral. Valores ancestrais, que são criados pelo homem e que orientam as suas acções, indicando-lhes o que devem ou não fazer, sob pontos de vista ético e estético ou religiosos.

O Ai-hulun, como rito cultural de tradição oral, é veículo de todos os valores, educacionais, sociais, políticos e culturais. Corresponde às necessidades humanas básicas de orientação e identidade, criando relações vitais entre o homem e o ambiente que o rodeia para dar sentido e ordem a um mundo de acontecimentos e acções.

Qual é a necessidade dos ritos?

O rito como conjunto de práticas que se concretizam no mundo do segredo é um caminho de crescimento humano; na maioria das culturas, está mesclado com elementos antropológicos e religiosos que marcam a sua importância. Nenhum povo, nenhuma cultura sobrevive sem ritos, sem elementos que possam unificar suas vidas, expressões e organização.

Joaquim Lourenço Rosário na obra, *A narrativa de expressão oral* diz:

“O rito cultural de tradição oral é o veículo fundamental de todos os valores quer educacionais, quer sociais, quer político-religiosos, quer económicos.”<sup>35</sup>

Quer isto dizer que os ritos culturais de tradição oral encontram-se vinculados às regras e às interdições para o bom funcionamento da comunidade, prevenindo-se as transgressões. Essas regras e interdições são formas conjuntas que variam segundo as culturas, demonstrando que os ritos culturais de tradição oral estão ligados ao quotidiano.

Ao Ai-hulun, na perspectiva da narrativa, aplica-se a teoria de Rosário onde diz:

“ as narrativas funcionam como meios de transmissão de conhecimento para manter a ligação entre as gerações de uma comunidade, os valores que são transmitidos à[s] gerações posteriores não podem sofrer quaisquer transgressões, se isso acontecer põe em perigo a coesão e a sobrevivência histórica do próprio grupo. A continuidade da cadeia de valores pode ser, por exemplo, detectada na preocupação de enunciar fórmulas codificadas no princípio e no fim da narração, bem como com a introdução de canções em certos momentos da intriga,”<sup>36</sup>

O Ai-hulun e outros tantos ritos aqui não citados foram os veículos culturais pelos quais o povo étnico do suco de Mauchiga, antes do catolicismo, manifestava a sua crença. Através deles, entravam em contacto com o sobrenatural e os antepassados, segundo as suas crenças, na altura ainda animistas. Estes rituais, contêm práticas religiosas e mágicas, tornando-se assim, um modo privilegiado de divulgação dos valores religiosos, educacionais e económicos do agregado populacional.

### **2.3. A comunidade do grupo étnico *mambae*: um pouco da sua história**

Há poucos estudos académicos sobre as tradições orais do povo timorense. Frequentemente nos perguntamos: como conseguiram as tradições orais timorenses manter-se durante tanto tempo, apesar dos transtornos vividos pelo povo durante quatro séculos e meio desde a chegada dos portugueses e do catolicismo.

O grupo étnico *mambae* sempre foi visto como um dos principais focos de resistência da tradição oral animista. Apesar da repressão da igreja católica, a religião animista do povo *mambae* conseguiu sobreviver através da tradição oral como o Aí-hulun e outros até à presente data. Os ritos de tradição oral eram vistos na altura como

---

<sup>35</sup> ROSÁRIO, 1989:47

<sup>36</sup> *Idem*



heresias, paganismo e feitiçarias pela igreja católica, construindo assim uma imagem negativa dos *mambae* e da sua cultura. É importante lembrar que o reconhecimento dos ritos culturais de tradição oral pela igreja católica de Timor-Leste é muito recente.

Com uma língua comum falada por cerca de 80.000 pessoas, o povo do grupo étnico e linguístico *mambae*, geograficamente acha-se distribuído por cinco distritos como: Aileu, Ainaro, Ermera, Liquisá e Same, incluído os arredores de Díli, numa faixa de costa a costa, constituindo cerca da sexta parte da população de Timor-Leste. Em Ermera encontra-se em toda a área do sub-distrito de Lete-Foho, Railaco, maior parte do sub-distrito de Hatolia. De Aileu o *mambae* estende-se até Alas, incorporando as regiões de Turiscail, Maubisse, Ainaro, Hato-Builico, Same, Hato-Udo. Chega portanto até junto do mar, na costa sul, limitado a oeste pela ribeira Bé-Lulik e a leste por Alas, ambas da área do tétum.

Quanto a origem do povo timorense, as opiniões divergem-se. Uns salientam que são provenientes do cruzamento de povos vindos de fora, em sucessivas migrações, outros acreditam que Timor, como a maior parte da Insulíndia, teria sido um centro de diferentes grupos étnicos, o berço de onde haveriam partido tais migrações.

Há muitas teses, mas nenhuma conseguiu ainda prevalecer sobre as outras com demonstração cabal. A tese que considera a levas de imigrantes é a mais comum, é pelo facto de existirem, ainda hoje, povos com características físicas e culturais semelhantes, na Insulíndia e no Sudeste da Ásia, evidenciando assim uma origem comum.

Uma outra tese considera os povos autóctones, alegando a antiguidade do povoamento humano nas ilhas, atestado pelo achado do *Pithecanthropus* e do *Homo sapiens* e, mais recentemente, pelas descobertas feitas em Timor.

O *mambae* não tem escrita própria, o que parecia que poderia levar a pôr de parte o termo «literatura». Mas a verdade é que a etnografia consagrou a expressão «literatura» atendendo não à raiz da palavra, mas ao conteúdo literário das histórias que a tradição vai ensinando às várias gerações. Estas histórias e lendas são de uma utilidade extraordinária para o investigador etnográfico, pois nelas se encontram parcelas importantes de verdades relativas à origem destas sociedades, aos seus conceitos, à sua moral e à sua filosofia da vida.

Como já vimos, tanto pelo aspecto físico, como pelo idioma e pelo conteúdo de certas lendas, os timorenses, refere-se aqui os *mambae*, parecem muito mais próximos da Indonésia do que das zonas geográficas que circundam a ilha, a norte, sul e leste.

Os próprios timorenses, os *mambaes* em especial, desconhecem a sua origem por serem povos não letrados e a história da sua origem era retida na memória dos velhos, que a passavam de geração em geração, ganhando assim novas versões. Como podemos notar, segundo Leite de Magalhães, os *mambaes* são descendentes dos bátekes de Samatra. As suas considerações apoiam-se sobre notáveis semelhanças linguísticas, confirmadas por descrições históricas do capitão King (citado pelo inglês Thompson) e de John Williams, segundo os quais eram frequentes as viagens dos povos de Samatra para o Sul da Austrália, fazendo escala por Timor.

“Estes povos não seriam outros senão os Bátakes, que eram quem, já nessa altura, habitava a Malásia e Samatra”<sup>37</sup>.

Das lendas mitológicas da origem do grupo linguístico *mambae*, surge uma versão de que, o povo de Ainaro, incluído o grupo étnico de Mauchiga por exemplo, surgiu das entranhas da terra. Versão essa, que contraria a tese de Leite de Magalhães e a argumentação religiosa, mas que o povo adopta como história da sua origem. É possível, por um lado, que esta versão não deixe de ter relação com os mitos antigos da emergência dos primeiros antepassados das entranhas da terra, como podemos ver nas obras dos autores antigos.<sup>38</sup>

A lenda Loro-Laca e Tai-Laca, segundo o autor do livro *A alma de Timor vista na sua fantasia*, relata que os dois vieram de Bé-Hicu e Bé-Hali, uma região situada no distrito de Belu (Indonésia) versão essa que pode reforçar a afirmação de Leite de Magalhães, de que os *mambaes* são descendentes dos bátekes. Mas, conta a lenda que Loro-Laca e Tai-laca encontraram-se com Loe-Mau, Dada-Mau e outros em Blé-Hitu-Blé-Lelo, e, em Lihu-Lau viviam lá Mau-Quia e Mau-Cati, isto dá entender que Loro-Laca e Tai-Laca não foram os primeiros homens do grupo étnico *mambae*.

Uma outra lenda que narra como surgiu a ilha de Timor e o seu primeiro habitante é a lenda do crocodilo que se fez ilha, concretizada no formato da ilha.

Aqui mostra nitidamente que os *mambaes* não conhecem a sua origem.

O *suco* de Mauchiga está situado na encosta do monte Cablaque, o terceiro monte mais alto de Timor-Leste, é composto por 5 chefes de *povoação*.<sup>39</sup> É uma zona

---

<sup>37</sup> CARMO, 1965:28

<sup>38</sup> Ver Cícero, *De república*, cit. in Lovejoy & Boas, 1965: 245-246; Horácio, 1932: 99,I,iii; Lucrécio, 1964: 85, V. 955; cf. também Guthrie, 1957: 11-46.

<sup>39</sup> Um certo número de famílias chefiado por um chefe. Equivale a uma aldeia em Portugal.

montanhosa e pouco fértil. A população é noventa nove por cento católica praticante, mas também crêem e praticam os ritos de tradição, em parceria com os da religião católica. Crêem tanto nas tradições que às vezes recorrem mais à feitiçaria do que ao hospital, quando um membro da família se encontra doente. Verificam-se mais despesas com a tradição do que com a educação e a própria saúde.

Segundo a lenda, o grupo étnico de Mauchiga é da descendência de Mau-Quia e Mau-Cati da região de Lihu-Lau. Sobre esta afirmação não encontramos dados que a possam comprovar, visto ser apenas uma narração passada e legada de geração em geração.

## CAPÍTULO III

### O rito tradicional Ai-hulun

#### 3.1. O Ai-hulun como património cultural imaterial

A tradição faz parte da cultura de um povo. É o chamado património cultural imaterial.

Paradoxalmente, os agentes culturais dividem-se em dois campos antagónicos no que à tradição diz respeito. Há aqueles que em nome da cultura sacralizam a tradição querendo-a intocável, inatacável e absoluta. Do outro lado há os que vêem a tradição como anti-cultura, a força do imobilismo, o grande obstáculo à criatividade e à inovação; e alguns destes vão mesmo mais longe julgando que qualquer atentado à tradição pode ser considerado como acto cultural.

Felizmente, entre estas duas poderosas hostes, há uma pequena força que se opõe a qualquer delas e, como tal, tem nelas dois formidáveis inimigos que a esmagam com poderosa tenaz. Referimo-nos àqueles para quem a tradição é um valor cultural inestimável e respeitabilíssimo mas não sagrado nem intocável; para quem a inovação não é herética nem anti-tradição; para quem a tradição se auto-inova dia a dia. É nesta capacidade de inovar a tradição que se situa o valor cultural da tradição; e é aqui que reside a sua respeitabilidade que devemos defender a todo o custo de visões simplistas e unilaterais.

Quem da tradição tem uma visão crítica sabe esta verdade: que há tradições boas e más, as que são respeitáveis e as que não são. Nesta perspectiva, é sempre tempo de deixar esmorecer ou mesmo abandonar uma tradição que o tempo e o lugar já não justificam (isto é, já não tem valor cultural) e é sempre tempo de dar origem a novas tradições ou renovar ainda outras.

Aliás, a tradição é de sua natureza auto-regeneradora. “*Traditio*” é o que transita no tempo, de geração para geração, adaptando-se ao tempo, a novas solicitações e motivações, mudando por isso, a sua forma. Assim, a tradição não é rígida nem fixa: é evolutiva. E se não evolui, morre, deixa de ser tradição para ser recordada. Um caso concreto da evolução da tradição em Timor-Leste é a festa do desluto/”*koremetan*.”<sup>40</sup> Os timorenses que eram povos gentílicos, tinham a sua forma de homenagear os seus antepassados, que com o andar do tempo e a conversão à religião católica, o

---

<sup>40</sup> *Koremetan significa desatar o luto.*

“*koremetan*” foi-se evoluindo. Antigamente quando morria um familiar matavam-se animais, como búfalos, porcos, cabritos, etc., para o funeral, e, o chifre dos búfalos eram postos numa haste, que se ia enchendo durante anos, e quando estivesse cheia, fazia-se a festa para deitar os chifres e mandar embora as almas dos falecidos para outro mundo; esta cerimónia demora as vezes, um mês. Recentemente as pessoas, já convertidas ao catolicismo, praticam a cerimónia de um modo mais simples, de acordo com os ensinamentos da religião católica. Antes, pagavam a um orador oficial/*kuku*<sup>41</sup> para rogar pelas almas dos defuntos, agora manifestam as suas intenções através dos padres nas missas. Tudo isto, significa que as tradições foram evoluindo com o tempo.

Para ter valor cultural a tradição deve ser aquilo que é: evolução livre ao longo do tempo. Se forçada, passa a ser um artifício e uma mentira sem qualquer valor cultural. E o destino da tradição, invariavelmente, é a morte.

O peso da religião na tradição é, por isso mesmo, um valor não negligenciável, do mesmo modo, a cultura condiciona o modo de ver e viver a religião.

Para nós os timorenses, não é a inovação mas a preservação da nossa tradição, mantendo sempre, por instinto de defesa, o segredo das nossas crenças. Conta-nos Pe. Jorge na obra *Ritos e Mitos Ataúros*, que para obter algumas informações sobre os ritos ataúros, tinha que esperar 7 anos.

“Este espírito de defesa das suas crenças é tão profundo no indígena que o meu principal informador convertido ao catolicismo em 1959, e estando ao meu serviço desde então, só volvido sete anos, e depois de me haver iludido umas tantas vezes sobre o mesmo assunto, se decidiu a revelar-me os nomes das divindades ataúros Lé-Kali e Mimitu.”<sup>42</sup>

Com origem no latim “patrimoniū” como sinónimo de herança paterna, bens de família, bens necessários para ordenar um eclesiástico, dote dos ordinandos, propriedade, o conceito de património surge, desta forma, como modo de reportar a uma herança, um legado que era recebido dos nossos antepassados, e que deveria ser transmitido às gerações futuras.

Concomitantemente, a herança cultural contribuía para uma certa estabilidade, permanência e continuidade da vida da sociedade, ao mesmo tempo permite estabelecer uma simbologia entre o passado, o presente e o futuro, promove um sentimento de pertença. Mas o património não é só o legado que é herdado, mas o legado que, através

---

<sup>41</sup> *Celebrante dos ritos culturais tradicionais do grupo étnico mambae.*

<sup>42</sup> DUARTE, 1984:7

de uma selecção consciente um grupo significativo da população deseja legar ao futuro. Ou seja, existe uma escolha subjacente à vontade de legar o património cultural a gerações futuras. E existe também uma noção de posse por parte de um determinado grupo relativamente ao legado que é colectivamente herdado. Como afirma Ballart, a noção de património surge “*quando um indivíduo ou um grupo de indivíduos identifica como seus um objecto ou um conjunto de objectos*”<sup>43</sup>

Todas as manifestações de cultura passam por uma existência física num espaço e num determinado período de tempo. Algumas destas manifestações desapareceram, esgotadas na sua funcionalidade e significado, enquanto outras sobreviveram aos seus criadores, acumulando-se a outras expressões materiais. Através da própria dinâmica da existência, estes objectos do passado alimentam, pela sua permanência no tempo, a criatividade de novas gerações de produtores de objectos, que acrescentam elementos às gerações anteriores. Esta noção de património, com a ideia de posse, que ela está implícita, surge-nos imediatamente quando estamos na presença, de algo de valor.

Um valor que os seres humanos, tanto individual, como socialmente, atribuem ao legado do passado, valor no sentido de apreço atribuído aos bens patrimoniais numa dada circunstância histórica e conforme o quadro de referências de então. Neste sentido o património é, e a este respeito existe hoje um consenso generalizado, “*uma construção social*,”<sup>44</sup> da forma como o define Prats. Aquilo que é ou não é património, depende do que, para um determinado colectivo humano e num determinado lapso de tempo, se considera socialmente digno de ser legado a gerações futuras. Trata-se de um processo simbólico de legitimação social e cultural de determinados objectos que conferem a um grupo um sentimento colectivo de identidade. Neste contexto, toda a construção patrimonial é uma representação simbólica de uma dada versão da identidade, de uma identidade “manufaturada” pelo presente que a idealiza. Assim sendo, o património cultural compreenderá então todos aqueles elementos que fundam a identidade de um grupo e que o diferenciam dos demais.

Mas, por um lado, a história e os seus objectos ganham um valor e um interesse sem precedentes. Através do património, o indivíduo retira um pedaço do passado, sob a forma de símbolos pessoais, em relação aos quais se apercebe existirem uma vinculação directa, com finalidades de identificação no espaço e no tempo, como elemento de referência, o património representa, para a sociedade actual, uma verdadeira

---

<sup>43</sup> BALLART, 1997:17

<sup>44</sup> PRATS, 1997:19

necessidade. De tal forma que o património se converteu, nos últimos anos, num verdadeiro culto popular e também, numa etiqueta extraordinariamente extensiva a uma enorme quantidade de elementos e objectos, do individual ao colectivo, do material ao espiritual, de um passado mais remoto a um passado mais recente.

Por outro lado, e apesar da manifesta homogeneização de diversos aspectos do quotidiano, verifica-se hoje uma reafirmação das identidades colectivas face às tendências da uniformização individual. Por todo o lado observam-se movimentos de revitalização e reinterpretação da especificidade cultural que parecem constituir reacções locais aos efeitos da globalização. Estas preocupações traduzem-se num aumento da importância atribuída à preservação do património, como elemento de afirmação das singularidades locais.

Segundo a UNESCO, o património imaterial se constitui em uma recente categorização de bens culturais caracterizada como:

“ (...) as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com instrumentos, objectos artefactos e lugares culturais que lhes são associadas – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu património cultural. Este património cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, e constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interacção com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.”<sup>45</sup>

Relacionando esses conceitos, podemos considerar que o Aí-hulun é um património cultural imaterial, porque é um rito de práticas tradicionais com objectos e lugares associados, que a comunidade e o grupo étnico reconhecem como um património que lhes pertence, embora não tendo ainda uma definição juridicamente válida na Constituição da República.

### **3.2. Ai-hulun como fenómeno de manifestação de crença**

O povo timorense mesmo antes da chegada dos portugueses e da conversão ao catolicismo procurava reconciliar-se com a natureza através dos seus ritos tradicionais manifestando as suas crenças aos seus deuses e antepassados.

A propósito disso, podemos ver o que dizem Nieckina & Lejbengrup, Stoczkowski, sobre os ritos tradicionais.

---

<sup>45</sup> UNESCO, 2003

*O homem [...] experimentava tentar diante da natureza circundante [...]. Não podendo compreender as causas dos fenómenos naturais, os homens explicavam-nos pela intervenção de misteriosas forças sobrenaturais. O homem procurava conciliar-se com essas forças [...]. As crenças religiosas impediam-no de procurar a verdadeira explicação dos fenómenos naturais.<sup>46</sup>*

*Por mais de uma vez o homem havia sido impotente na luta contra a natureza da qual era totalmente dependente. O medo das forças ameaçadoras e incompreensíveis da natureza fez nascer a crença num poder sobrenatural dos génios da natureza, e depois a crença nos deuses. A religião não podia explicar correctamente fenómenos da natureza da vida humana. Ela impedia a procura da verdade, arrastando o homem por um caminho onde não podia encontrar nem experiência nem saber.<sup>47</sup>*

Como sabemos, o povo de Timor-Leste que, antes do catolicismo, manifestava as suas crenças através de ritos tradicionais, sendo o Ai-hulun do grupo étnico *mambae* um deles. Este ritual, foi o meio mais eficaz na transmissão de conhecimentos, em sociedades onde subsistem valores tradicionais, porque contém as funções de nível implícito e explícito contidas na narrativa. Nesse ritual se observarmos bem, há práticas de religiosidade e de magia. Na festa do Ai-hulun, as famílias vão à nascente buscar água, levam para lá as vísceras dos frangos abatidos para a cerimónia. Já na nascente, se a enguia sair para receber as ditas vísceras considera-se sinal de boa sorte; se a enguia não aparecer, é sinal de que vai haver muita desgraça.

Podemos considerar o Ai-hulun como manifestação de crença?

Para responder a esta questão podemos partir do apelo de Voltaire, citado por Wiktor Stoczkowski na obra *Antropologia ingénua Antropologia erudita*:

*“Para saber como estes cultos ou superstições se estabeleceram parece-me que é necessário seguir o caminho do espírito humano abandonado a si próprio. Um pequeno burgo de homens quase selvagens vê morrer os frutos que o alimentam; uma inundação destrói algumas cabanas; um raio queima outras tantas. Quem lhes terá infligido esse mal? Não pode ser nenhum dos seus concidadãos, porque todos sofreram de modo idêntico: trata-se pois de uma qualquer força secreta que os maltratou e é, pois, preciso aplacar.”<sup>48</sup>*

Para os timorenses a vida é um caminho envolto em mistérios e terrores sobrenaturais, onde eles caminham cautelosamente, tropeçando em armadilhas dispostas

---

<sup>46</sup> KOROVKIN, 1974:12 cit. Wiktor Stoczkowski

<sup>47</sup> NIECKINA&LEJBENGRUB, 1984:12, STOCZKOWSKI, 212-22 cfr. Robert Rowland I 1978:57-90

<sup>48</sup> VOLTAIRE, 1963/1956, I: 13 cit. Wiktor Stoczkowski



a cada canto pelas almas penadas, que se entretêm a desfrutar, apoquentar e desgraçar os vivos. Toda a vida social timorense está repleta de festas religiosas, nas quais intervém geralmente o sacerdote gentílico/ “*kuku*” cujo saber hereditário, como o dos brahmanes, tem o condão de pôr as pessoas em contacto mais seguro e mais íntimo com as regiões sobrenaturais. Este campo primitivo de etnografia timorense, é um dos que está mais mal estudado, por um lado devido ao retraimento dos naturais, e por lado, devido à indiferença irónica das autoridades e dos missionários que têm passado por Timor.

Na obra de António Pinto Correia, *Gentio de Timor*, onde na página 306, nota de rodapé consta: “*O ai ulo já desapareceu em alguns sucos, mas conserva-se na sede da circunscrição*”, atendendo a essa afirmação, o que acontece na realidade até à presente data é precisamente o contrário, visto que, os ritos culturais, como Aí-hulun e outros, são mais celebrados e preservados nas zonas rurais do que nas vilas.

“quando o milho de verão está em meia crecença, faz-se o ai-ulo. Ao som do tambor, convidam-se os amigos das vizinhanças e presenteiam-se estes com um festim onde a carne, como sempre, abunda, assim também como a tuaca.”<sup>49</sup>

Quando não nos interiorizamos numa cultura que não é nossa, não podemos compreender o sentido das acções, afirmações ou crenças das pessoas se essas acções, afirmações ou crenças forem incoerentes ou contraditórias às nossas. Isto equivale dizer que, em rigor, as acções, afirmações ou crenças de uma pessoa podem ser compreendidas por outra pessoa quando está conscientemente interiorizada na cultura em causa. A compreensão do outro pressupõe a sua racionalidade. Não compreendendo bem, as acções, afirmações ou crenças de uma pessoa ou um grupo, podemos atribuir conceitos ou significados muito contraditórios a essas acções, afirmações ou crenças, como a igreja católica tem atribuído ao longo do tempo a expressão de profano ao Aí-hulun e outros ritos culturais timorenses, que no fundo são ritos tradicionais de culto religioso.

Num artigo fundamental, Martin Hollis defende que a antropologia – que passa pela compreensão de outras culturas, ou pelo menos de pessoas que são membros de outras culturas – só é possível na medida em que os nativos partilhem os mesmos conceitos de verdade, coerência e independência racional de conceitos, pois no caso contrário não haveria qualquer maneira segura de identificar o sentido das suas acções,

---

<sup>49</sup> CORREIA, 1974:306

afirmações ou crenças. Em rigor nem sequer a sua língua poderia ser aprendida, pois a própria tentativa de estabelecer equivalências entre palavras e conceitos da sua língua e da do outro estaria condenada ao fracasso se a relação dos conceitos nativos entre si e com o seu referente material ou abstracto não estivesse sujeita ao princípio lógico da não-contradição.

Face à evidência dos relatos etnográficos, que pareciam pôr em dúvida a universalidade da natureza das culturas, Hollis admite a existência de uma categoria de ‘crenças rituais’ (ritual beliefs). Estas, que dizem respeito a entidades ou forças sobrenaturais, estariam – ao contrário das ‘crenças práticas’ (everyday empirical beliefs) – sujeitas a um teste de racionalidade menos severo. Uma vez que seria despropositado pretender que essas crenças fossem em si racionais ou verdadeiras, Hollis transfere a exigência de racionalidade para o indivíduo que as possui.

Acreditar racionalmente significaria, então, possuir razões válidas para acreditar e isto, por sua vez, exigiria que o nativo possuísse (independentemente da razão em si) um conceito de ‘razão válida’ que pudesse aplicar às inter-relações entre as suas crenças e que pudesse ser identificada pelo observador. Nestas condições desde que o nativo saiba explicar porque acredita nisto ou naquilo, isto significa que possui essa crença de uma maneira racional. Em relação às incoerências, Hollis pondera que *elas só poderiam ser consideradas um indício de falta de racionalidade se os próprios nativos as reconhecessem como incoerentes ou contraditórias*<sup>50</sup>

Seria difícil imaginar que algum povo possuísse, a seu próprio respeito, uma consciência tão lúcida e perversamente crítica que corresse o risco de não passar no teste que Hollis lhe propõe. A categoria de “crenças rituais” é extremamente elástica. Sobretudo na medida em que a distinção que Hollis pretende estabelecer entre crenças práticas e crenças rituais é alheia a quase todas as culturas primitivas já estudadas. Será assim o próprio antropólogo a estabelecer: aquelas que lhe parecerem racionais ou verdadeiras no seu conteúdo serão “práticas”, aquelas que não parecerem, serão “rituais”. Das primeiras exige-se exactamente aquilo que levou a que fossem classificadas como práticas; às segundas perdoa-se quase tudo o que levou a que fossem consideradas como rituais.

Da combinação entre o rigor e a generosidade resulta um raciocínio circular em termos do qual seria difícil não chegar à conclusão de que todos os homens são

---

<sup>50</sup> Hollis, *Reason and Ritual* em Wilson *op.cit.* p.221-239, citada por Robert Rowland, 1987:26.

suficientemente racionais para que uma antropologia tal como a preconizada por Hollis seja possível. A semelhança entre o *homo rationalis* de Hollis e o *homo economicus* da economia neo-clássica é, a esse respeito esclarecedora.<sup>51</sup> Por outro lado, a circularidade do raciocínio faz com que o antropólogo classifique como “crenças práticas” apenas aquelas que reconhece como racionais nos termos da sua própria cultura, e que todas aquelas que lhe parecem ser outras passam a ser classificadas como – num sentido ou noutro “crenças rituais”. Os antropólogos sempre classificam as culturas “crenças práticas” se essas forem capazes de assimilar à cultura do antropólogo e serão consideradas “crenças rituais” se forem diferentes. Estas são justamente aquelas que o antropólogo não consegue classificar como racionais no seu conteúdo. Não estamos por isso muito longe do etnocentrismo espontâneo dos primeiros europeus que entraram em contacto com povos que vieram a ser classificados como “primitivos”, nem do etnocentrismo evolucionista, criticado por Lévi-Strauss em *Race et histoire*, que classificava as culturas segundo o peso que nelas aparentemente tinham o costume e as superstições, e definia o progresso como o processo através do qual a natureza humana racional e individual emergiu da densa mata da tradição.

Robert Rowland na obra *Ciências Sociais, história social*, diz:

Apesar das suas diferenças, não é fortuito que o racionalismo liberal de Hollis e o evolucionismo liberal do séc. XIX acabem por produzir formas semelhantes de ecocentrismo. Deve no entanto ser salientado que a posição de Hollis não possui conotações valorativas, e que o seu etnocentrismo é exclusivamente metodológico.<sup>52</sup>

Encontramo-nos assim, perante uma situação paradoxal. Face à tendência etnocêntrica do pensamento europeu oitocentista, que utilizava a sua própria cultura como medida de todas as outras, argumentou-se que era preciso compreender cada cultura nos seus próprios termos. Isto exige um conhecimento mais completo da cultura alheia, e pareceria que o trabalho do campo antropológico proporcionaria uma oportunidade única para adquirir esse conhecimento e essa compreensão. Mas o trabalho de campo antropológico é essencialmente um exercício de tradução, e exige que a cultura a traduzir seja coerente e não contraditória. Isto equivale a exigir dos nativos a partilha da racionalidade do antropólogo. Se tentarmos levar essas exigências

---

<sup>51</sup> Sobre o homem económico cfr. Percy Cohen, “Economic Analysis and economic Man: some comments on a controversy,” em Raymond Firth (org.), *Themes in economic Anthropology*, Londres, 1967, pp. 91-118, e Martin Hollis e Edward Nell, *Rational Economic Man: a philosophical critique of neo classical economics*, Cambridge, 1975.

<sup>52</sup> ROWLAND, *Ciências sociais*, *Revista Crítica de Ciências sociais* 1, 1978:57-90

até às suas últimas consequências seremos forçados a concluir que as outras culturas não poderão ser compreendidas – pelo menos pelos antropólogos do ocidente. Mas se formos menos rigorosos e tentarmos adoptar uma atitude generosa face à aparente falta de racionalidade dos nativos seremos forçados a admitir que as suas culturas são constituídas, em boa parte, por crenças cujo conteúdo não nos parece racionalmente compreensível e que, por isso, classificamos como “crenças rituais”. E acabaremos, mais uma vez, por invocar a cultura europeia e os seus critérios como medida das outras culturas.

### **3.3. O Ai-hulun e suas implicações sócio-culturais, religiosas e económicas**

A identidade de uma nação constrói-se também pela actividade quotidiana, e pelas representações culturais com as quais se pode identificar.

A herança cultural de um povo é afectada por fenómenos incontornáveis de aculturação. Na era da globalização a aculturação tornou-se um dos aspectos fundamentais na sociedade. Pela proximidade com grandes culturas e pela rapidez de comunicação entre os diferentes países no mundo, cada cultura vai recriando a sua identificação cultural e social, aderindo em parte a outras culturas. Sendo assim, a aculturação não elimina totalmente a identidade social de um povo, mas só afectará consoante as circunstâncias.

No passado as culturas eram mais estáveis devido ao menor contacto entre culturas diferentes, mas com a civilização as coisas mudaram-se rapidamente. Para estudar as culturas populares ou tradicionais temos que ter em conta a origem e o tempo destas culturas, como afirma Parafita:

O estudo das culturas populares ou tradicionais não pode deixar de retirar o tempo longínquo, mítico até, que a memória colectiva as remete, de avaliar a sua dinâmica perante os sucessivos fenómenos de aculturação, e de as analisar na dicotomia entre as novas e as velhas propostas a que vão estando sujeitas<sup>53</sup>

O fortalecimento da identidade tem a ver com a preservação e o estabelecimento das bases culturais permanentes de um povo, e esta é sempre considerada uma missão difícil. Neste contexto, importa salientar que proteger totalmente uma cultura para que

---

<sup>53</sup> Parafita, 1999:33

não seja influenciada por outras com as quais ela está em constante contacto, é praticamente impossível. Preservar a cultura de um povo não significa isolar-se relativamente a outras culturas do mundo global, mas tentar respeitar as suas práticas e interdições, permitindo que essa mesma cultura se desenvolva paralelamente com as outras.

A tradição oral, além de fortalecer relações entre pessoas e comunidades, cria uma rede de transmissão de tipos distintos de conhecimento e de modos de vida. Essa relação de aprendizagem informal é importante na estruturação e na consolidação da cultura do grupo. O Ai-hulun como cultura tradicional, além de fortalecer a relação entre as famílias, com a natureza, consolida a união do clã e transmite também às gerações mais novas os conhecimentos e modo de vida dos seus antepassados. Por outro lado, com as interdições, tornando o povo que crê nele muito ligado a regras muito rudimentares, não permite desenvolver a sua cultura a par da civilização moderna.

As actividades religiosas dos indivíduos são moldadas por muitas e subtis diferenças de credo, bem como por fortes distinções sociais, sendo que estas nem sempre se mostram com clareza aos olhos de estranhos. Na religião não cristã ou pagã dos timorenses antes do cristianismo, encontramos formas de devoção intensa, que à primeira vista, parecem revelar práticas ateístas, isto por manterem atitudes de meditação que, aos olhos dos estranhos, se assemelham a formas de adoração.

No campo dos estudos religiosos, a adoração funciona como algo capaz de ajudar a identificar a principal preocupação de um determinado culto, tornando claro o seu significado e a importância da vida religiosa dos crentes como refere Durkheim.

“ O culto não é simplesmente um sistema de símbolos pelos quais a fé se traduz exteriormente; é o meio pelo qual ele se cria e recria periodicamente. Constituindo em operações materiais ou mentais, ele é sempre eficaz.”<sup>54</sup>

Do ponto de vista da história das religiões, a adoração descreve padrões de comportamento humana que expressam aquilo que os indivíduos consideram ser os aspectos mais importantes da vida. É através dos actos de adoração que o sentido da

---

<sup>54</sup> Durkheim, 1996:460

vida e da morte, bem como do universo, se expressam e cristalizam em orações e em outros tipos de actividade devocional.

O chamado comportamento devocional ocorre no ponto em que, para usarmos a terminologia de Wilfred Cartwell Smith, «a tradição cumulativa» encontra «a fé». Smith define «tradição cumulativa» como sendo o conjunto composto por doutrina, costumes, actos rituais, e contextos que se vão acumulando ao longo da história de uma determinada religião.

Em contrapartida, a fé refere-se ao indivíduo e à consciência pessoal das verdades da tradição religiosa em que o sujeito se insere. As tradições cumulativas das diferentes religiões, apesar de bastante complexas em si mesmas, tendem a apresentar características comuns em contextos diferentes, entre as quais se incluem acções repetitivas e repetidas em determinados locais e épocas reconhecidas, as quais recorrem ao uso especial da linguagem, da música e do silêncio.

Como exemplo destas acções repetidas e repetitivas temos os modos formais de oração, tal como acontece com a prostração frente à representação simbólica daquilo que tanto pode ser a divindade última como um ideal abstracto. Apesar de os actos de prostração, reverência ou genuflexão poderem ser interpretadas como graus diferentes de demonstrar submissão, auto-rendição, ou, muito simplesmente, adoração, o certo é que, acima de tudo, é inegável que eles representam uma acção física através da qual se acredita ter conseguido algo.

O uso do sinal da cruz é bastante conhecido nas tradições ortodoxa e apostólico-romana do cristianismo, mas encontra-se ausente dos ritos protestantes e pagãos. Visto os actos de adoração serem facilmente considerados como um dos elementos básicos de toda e qualquer crença religiosa, convém enfatizar a sua importância dentro da história e da cultura humana. Acima de tudo, é fundamental compreender a forma como se relacionam com a imaginação e com aquilo que as pessoas consideram ser o sentido e significado da vida.

A religião é um dos processos mais antigos, depois da magia, através dos quais a humanidade parte ao encontro do mundo no intuito de o compreender. Mary Douglas aponta Sir James G. Frazer como o autor da mais remota classificação de magia ao

defini-la como o primeiro estágio, a religião seria o segundo, a ciência como o terceiro estágio evolutivo da humanidade.

A sociologia da religião, com Emile Durkheim, defende que a religião não é um sistema movido pela fé como afirmava Max Weber, mas um sistema unificado de crenças associadas às práticas e cerimónias que fomentam a solidariedade e a coesão social. À existência do fenómeno religioso se deve a distinção e oposição entre o sagrado e o profano, sendo que a sua definição é construída pela sociedade. No campo da etnologia circulavam definições relacionadas com a magia – religião – ciência. A ciência era definida como um conhecimento verificável através de experiências empíricas, a religião pertencia a categoria de saber dogmático cuja verdade era aceite sem contestação e a magia era uma espécie de saber primitivo relacionado com a crença em controlar os poderes da natureza.

Aplicados à sociedade timorense, especialmente ao grupo étnico em estudo e à modernidade, cujas bases mágico-religiosas são marcantes, podemos afirmar que os integrantes dessas comunidades têm a sua existência regida por ritos de passagem desde o nascimento até ao funeral. Na sua vida quotidiana o sagrado e o profano tornam-se próximos e dinâmicos, diferente das considerações de Emile Durkheim que considera a sociedade como um sistema coercitivo cujas regras religiosas colocam o sagrado e o profano em extremos opostos.

Os seres humanos não se limitam a querer compreender o mundo que os rodeia, mas, acima de tudo, desejam descobrir a sua própria identidade. Hans Mol, sociólogo defendeu a teoria de que, quando um grupo de indivíduos identifica um traço comum naquilo que pode constituir a sua identidade, é com o máximo respeito que o encara, podendo quase sacralizá-lo.

A adoração é, antes de mais, um fenómeno muito complexo que abarca vários processos, sendo que a ênfase em si colocada varia segundo o contexto religioso. Em termos bastante gerais, e partindo de uma perspectiva não teológica, os actos de adoração podem ser vistos como uma forma de encontrar o mistério da vida e do universo. No caso concreto, o grupo étnico *mambae* de Mauchiga não se deixa assombrado pelo universo; pelo contrário, adoram a enguia que acreditam ser a portadora dos presságios da vida. Quando encarados assim, os actos de culto constituem uma espécie de reflexo sagrado, ou seja, uma resposta ao mistério e uma forma de com

ele se relacionar. Um dos aspectos fundamentais da adoração é o envolvimento da mente racional, as intenções simbólica e emocional da existência. Para alguns povos, sobretudo os crentes de Ai-hulun, os actos de adoração transformam-se numa espécie de relação recíproca entre a divindade, os antepassados e a comunidade. Assim, as pessoas fazem oferendas no intuito de obter uma série de benefícios: ser bem sucedidos nos seus negócios, curar-se desta ou daquela doença, ter boa colheita, e assim sucessivamente.



## CAPÍTULO IV

### A descrição do rito Ai-hulun

#### 4.1. O Ai-hulun e as suas características

Em Timor-Leste, não existe uma cultura única e homogénea. Cada uma das várias etnias possui um património cultural que sofreu, em maior ou menor grau, consoante a localização, uma aculturação com elementos introduzidos pela influência portuguesa. A maioria da população é católica, mas ainda praticam ritos culturais de tradição oral. Isto quer dizer que as pessoas vão à Igreja e cumprem as leis da igreja e cumprem os seus deveres de cristão. No entanto, continuam a celebrar os ritos culturais que a igreja considerava como actos profanos. Se houver uma doença desconhecida dentro da família ou comunidade, acredita-se que a doença foi causada pelo “*lulik*” ou pelos espíritos dos ancestrais. Na religião tradicional timorense ou não-cristã, o ente supremo, Deus, é designado *Maromak*, e é invocado em qualquer rito cultural. Tradicionalmente, o culto timorense é dirigido aos antepassados e aos objectos sagrados, que podem ser materializados com poderes sobrenaturais, inexplicáveis. A pessoa que tem poder para manter ligação entre a comunidade e os seus ancestrais “*matebian ou bria*,”<sup>55</sup> é o “*kuku*”<sup>56</sup>. Ele é considerado como sacerdote tradicional daquela comunidade. A comunicação entre os ancestrais e o “*kuku*” é por meio da linguagem ritual “*hamulak*,”<sup>57</sup> recitando algumas palavras, pedindo a intervenção de Deus, das divindades e da “*uma lulik*”.

A cultura vernácula timorense é toda oral, pois não existia a tradição escrita em todo o território. Os “textos” do “*hamulak*” eram conservados na memória dos oradores oficiais nas cerimónias tradicionais. Por isso nas zonas rurais o “*hamulak*” da cultura tradicional assume um papel importante como arquivo de saberes ancestrais

Alguns dos ritos de tradição oral da cultura timorense extinguíram-se. No entanto, outros prevaleceram perdendo aos poucos a sua originalidade. O Ai-hulun é um dos ritos culturais de tradição oral que ainda prevaleceu com a sua originalidade, o qual contém as suas interdições, os seus valores religiosos, mágicos/fetichistas.

---

<sup>55</sup> *significa a alma dos falecidos em tétum e mambae.*

<sup>56</sup> *Orador oficial das cerimónias tradicionais.*

<sup>57</sup> *Linguagem ritual de invocações recitada pelo kuku*

A religião católica tratava como profanos os tantos outros ritos culturais. Mas, a verdade é que antes da chegada dos portugueses e do catolicismo, o povo timorense já tinha os seus ritos culturais ou suas práticas de culto para venerar os seus antepassados e o seu Deus/*Maromak*. Os timorenses em geral e os praticantes de Ai-hulun em particular, crêem que com esses ritos podem alcançar a felicidade eterna desejada e encontrar a força que preside o desenrolar das coisas e acontecimentos da vida humana, animal e vegetal. O Ai-hulun é uma escola de vida. É religião, é conhecimento, divertimento, tudo funciona para unir os membros da comunidade. Além disso, é a continuação da história do povo *mambae*. Povo este que, durante todo o processo da evangelização, conseguiu conservar na sua memória colectiva os seus segredos repassados pela tradição oral, percorrendo os caminhos por onde essa voz ecoou ao longo da história até hoje.

O rito de Ai-hulun realiza-se anualmente no mês de Junho. A celebração demora mais ou menos uma semana consoante as etapas. Cada etapa com suas actividades. Realiza-se o abate de animais, para a imolação e oferta aos antepassados, aos “*rai-na’in*” e a Deus. Estas imolações são oferecidas num altar chamado “*bogus*”<sup>58</sup> pelo oficial orador, caso a acção decorrer fora de casa, isto é, na nascente. Se for dentro de casa, as oferendas são colocadas no lugar pré-destinado.

Nestas cerimónias, alguns objectos como “*areca/bua*”<sup>59</sup> e “*bétel/malus*”<sup>60</sup> são considerados elementos principais. Em todo o território não há nenhuma cerimónia tradicional em que não estejam presentes os tais objectos. O “*tuaca*”<sup>61</sup> da “*tuaqueira*”<sup>62</sup> constitui também um dos elementos essenciais na cerimónia de Ai-Hulun.

Segundo a tradição timorense, o “*bua*” e “*malus*” além de serem objectos de valor nos ritos tradicionais, são também objectos principais na recepção dos visitantes no meio familiar. O “*bua*” e “*malus*” demonstram a hospitalidade dos visitados e do povo de Timor em geral.

---

<sup>58</sup> Pedras ordenadas em forma de círculo

<sup>59</sup> Noz de areca, muito abundante em Timor. Planta da família *arecaceae*.

<sup>60</sup> Folhas de uma trepadeira pertencente à *piperaceae*, família que inclui a pimenta e kava.

<sup>61</sup> Líquido/seiva extraído da tuaqueira

<sup>62</sup> *Arenga pinnata*, planta donde se extrai a seiva/tuaca, que conservada com cascas de certas árvores torna-a alcoólica. Da mesma seiva produz-se industrialmente o açúcar de arenga. Os timorenses, fazem tradicionalmente o seu vinagre com a seiva. Da mesma planta aproveita-se também o gamuti/fibra negra que envolve o espique utilizada na cobertura das casas, principalmente, as sagradas e no fabrico das cordas.

Nas cerimónias culturais como a do Ai-Hulun, o “*bua*” e “*malus*” são mastigados juntamente com “*ahu*”<sup>63</sup> donde resultará uma substância avermelhada. Consoante a intensidade da cor resultante prevê-se os presságios da comunidade, do clã pertencente à casa sagrada. Em seguida sinaliza-se na testa ou no pescoço. Isto significa bênção ou remissão de pecados.

O Ai-hulun, para os crentes de *mambae*, é a Páscoa dos cristãos. É nessa cerimónia que as pessoas são aspergidas com água nova captada na nascente sagrada.

Para a celebração, as pessoas reúnem-se na casa sagrada trazendo arroz ou milho pilado, frangos, leitões ou ovos para a imolação. No momento da celebração aparecerão todos os familiares, descendentes da casa sagrada, residentes em qualquer parte de Timor. É nessa cerimónia que se prevê o presságio (individual ou comunitário) através das patas dos frangos ou as vísceras dos animais imolados ou do aparecimento ou não da enguia para receber as oferendas.

#### **4.2. As etapas do Ai-hulun**

O rito cultural Ai-hulun, como outros ritos culturais timorenses, tem suas etapas de realização. O Ai-hulun tem quatro etapas na sua realização, o qual cada etapa tem a sua função.

A primeira etapa do rito cultural Ai-hulun é *DOEL AIA* isto é dar entrada de lenha na casa sagrada.

Nesta etapa, ao chegar o dia determinado pelo *kuku* todas as pessoas, principalmente os chefes da família pertencentes à casa sagrada que pretendem realizar o rito, trazem cada um, um feixe de lenha para o consumo durante a cerimónia. Além do molho de lenha, trazem também frangos, arroz ou milho pilado para a cerimónia. Esta processa-se na própria casa sagrada.

Depois de os familiares estarem todos presentes, inicia-se a cerimónia com a imolação dos animais. E para preparar os alimentos acende-se novo lume, tal como na vigília pascal. Nessa cerimónia toca-se também o tambor quando a lua começa a aparecer.

---

<sup>63</sup> Cal viva, substância que se mistura com areca e bétel para a mastigação.

Essa etapa tem como objectivo renovar a vida e rever o número populacional da comunidade pertencente àquela casa sagrada, principalmente os varões.

Depois dessa etapa têm um dia de descanso.

A segunda etapa, é *KEOR DAI NOR MRAOA* significa sinalizar as plantas e as hortas.

Neste período, as pessoas levam folhas tenras de *tuaqueira* para atar no centro das plantações ou hortas, lugar onde costumam fazer as oferendas. No centro das plantações ou as hortas, costuma haver uma árvore ou um simples pau espetado com algumas ramificações, servindo de cabido para essas cerimónias.

Essa cerimónia tem como objectivo pedir ajuda a Deus, *Rai-Na'in*,<sup>64</sup> e os antepassados que proporcionem fertilidade às plantações. Não há imolações de animais nesta altura da cerimónia. A seguir todos os praticantes gozam de um dia de descanso.

Terceira etapa, é *SAEB UMUL TUN-KEOR UM TAM UM*, a entrada das folhas tenras de *tuaqueira* na casa sagrada.

Nessa terceira fase as pessoas levam as folhas tenras de *tuaqueira* para pôr na porta da entrada da casa sagrada e no lugar onde guardam o objecto sagrado. Este procedimento efectua-se na casa sagrada, e, à noite tiram o objecto sagrado, do lugar onde é guardado, para ser venerado e prever os presságios da comunidade, através dos sinais que manifesta. Os augúrios podem ser bons ou maus, isto é, de sucesso ou de infortúnio à comunidade daquele local durante o ano em curso, dependendo dos sinais. Quem analisa estes sinais é o “*kuku*” e as pessoas mais velhas.

Nessa altura matam-se animais, principalmente frangos para a oferenda a Deus, aos “*luliks*” e aos antepassados.

Aqui pode ser relacionada com o Domingo de Ramos, quando as igrejas são ornamentadas com folhas de palmeira.

Esta fase o objectivo pedir fecundidade e saúde para as pessoas.

Quarta etapa é *SEI ERA* a busca de água.

---

<sup>64</sup> Significa dono da terra. Para os timorenses tudo tem o seu dono, nascentes, montanhas, árvores, etc.

Neste período as pessoas reúnem-se na casa sagrada e depois seguem para a nascente a fim de irem buscar água sagrada para a aspersão das pessoas, plantas e dos animais.

Já na nascente, antes da busca de água, primeiro imolam os animais, como frangos ou leitões para a cerimónia. Enquanto se fazem os preparativos, alguns divertem-se com o batuque, briga de galos para os homens e jogos de carta. Depois de os alimentos estarem todos preparados, efectua-se o ritual do chamamento a enguia. Levam as vísceras à fonte a fim de oferecer à enguia, guardadora da nascente, invocando-a com as seguintes palavras : *Moe erisi Batubere*,<sup>65</sup> *sai má it ru tilu fau-fau* (vem enguia de batubere, sai para cá, para nós os dois brincarmos juntos).”

Depois de a enguia sair para receber as oferendas, enchem os recipientes de bambu, já preparados, com água e levam-na para casa. De manhã salpicam primeiro as pessoas. Em seguida vão aspergir as plantas ou os animais, mas antes disso fazem primeiro a mastigação no curral dos búfalos ou das vacas.

A busca de água nova, pode traduzir-se como a bênção da água na vigília pascal.

Essa etapa tem como objectivo benzer as pessoas, os animais e as plantas.

#### **4.3. O papel da casa sagrada no rito cultural Ai-hulun**

A “*uma lulik*” é a casa sagrada de qualquer família timorense. Entende-se família no sentido lato do termo, e não família nuclear, como tradicionalmente se conhece no Ocidente. Para os timorenses família é todo grupo pertencente à mesma casa sagrada e não apenas o indivíduo. A “*uma lulik*” é uma área muito importante de actividade religiosa, constituindo um dos muitos cenários onde se desenrolam actos de adoração.

Para os timorenses a casa sagrada é o lugar mais propício para a celebração dos seus rituais. Aí existe um lugar ou recanto destinado especificamente aos deuses onde é possível encontrar as divindades protectoras do lar ou um sacrário onde se guardam os objectos sagrados de veneração.

As entidades espirituais, em especial os objectos dos antepassados, colocados nesses altares desempenham um papel muito importante no que respeita à perpetuação de rituais. Estes objectos são deuses e, por tal são sacralizados, recebem a maior atenção,

---

<sup>65</sup> Nome da nascente onde costumam ir buscar água na cerimónia de Ai-hulun.

quase sempre na forma de orações ou invocações, regulares ou ocasionais, e de ofertas diárias como alimentos. Muitas pessoas optam em falar com os antepassados e contam-lhes o que de novo aconteceu na família.

Contrastando com a religião católica, os antepassados pertencem apenas a um lar e a uma família, sendo a relação por eles mantida com os seus descendentes algo de único intransmissível. Por vezes pede-se a um sacerdote tradicional/*kuku* que realize determinados ritos e conduza serviços religiosos destinados a venerar e a imortalizar o espírito ancestral. Podem igualmente realizar cerimónias periódicas na casa sagrada frequentada pelo agregado familiar em causa. Estas práticas, destinadas a recordar os antepassados, são consideradas vitais, e, servem para expressar o quanto os vivos se sentem gratos pela vida que os antepassados lhes proporcionaram.

Em tempos, os antepassados representaram os valores e a ideia de tradição e continuidade, daí que a adorá-los significa prestar homenagem à identidade cultural de todos os timorenses. Os padrões de adoração característicos dos timorenses/dos *mambaes* demonstram encontrar a relação entre eles e as divindades baseada na proximidade, ao invés de na separação e na distância. Humanos e deuses não se encontram longe uns dos outros, antes podem considerar-se intimamente ligados. De facto, em termos mitológicos, os *luliks* de tradição *mambae* são os progenitores do povo timorense, agindo como fonte de vida e bem-estar para todos. Assim, o seu propósito é manter a vida, logo, cooperar com os humanos. Do mesmo modo, e sempre segundo a perspectiva timorense, os homens também deverão cooperar com os *luliks*, tratando de mostrar-lhes o devido respeito. É neste ponto que os ritos e cerimónias de adoração servem para fortalecer os laços entre humanos e deuses. Também em termos dos gentios, existe um sentimento de proximidade com o divino, não apenas no modo como, por exemplo, as pessoas se relacionam com os objectos *luliks*, mas também na noção dos timorenses. Estes foram (pelo menos na teoria lendária) humanos, que na sua natureza compassiva indicam estar eles vocacionados para ajudar os vivos.

De acordo com a Eliade, as interpretações do homem acerca das suas habitações contribuem para a revelação do que é sagrado. O mundo sem estas interpretações fica sem forma identificável, tendo apenas uma variabilidade sem forma do espaço profano que o homem não pode identificar consigo mesmo. O estabelecimento de um lugar sagrado oferece um ponto de referência como um centro que o orienta. Esta orientação

do espaço de acordo com a visão cultural - religiosa também - estabelece um lugar de comunicação com o sobrenatural, de forma a manter uma ordem ideal. Eliade vê isto como uma forma de cosmogonia religiosa onde o caos volta ao cosmo num acto de consagração, através do qual a visão do mundo é expressa e aquele espaço torna uma extensão disso. Estar nesse lugar ou nessa habitação é equivalente à repetição da cosmogonia em que cada escolha do lugar constitui uma decisão religiosa que conecta a habitação com a criação original.

Segundo Eliade, a habitação tem três valores fundamentais:<sup>66</sup>

- A habitação como uma expressão de valores sociais,
- A habitação como um modelo de valores opostos e complementares,
- A habitação como meio de contacto com o sobrenatural.

Em relação ao Ai-hulun a casa sagrada constitui um lugar importante, porque é nela que se reúnem as famílias ou o clã para as actividades rituais, para manterem o contacto com o sobrenatural, o seu ponto de encontro com os antepassados, podemos assim dizer que é a igreja, no contexto religioso.

---

<sup>66</sup> Eliade, 1957:63

## CAPÍTULO V

### As práticas religiosas e mágicas do Ai-hulun

#### 5.1. Ai-hulun numa perspectiva religiosa

Falar de uma perspectiva religiosa é o mesmo que comparar esta com outras. Uma perspectiva religiosa é o modo de ver e de entender, uma forma particular de olhar a vida, uma maneira própria de construir o mundo tal como, quando falamos de uma perspectiva histórica, ou de uma perspectiva científica, ou de uma perspectiva estética, ou de uma perspectiva do senso comum.

A perspectiva religiosa difere da do senso comum, pois ela move-se para além das realidades da vida quotidiana em direcção a outras mais amplas, que as corrige e complementa. A sua preocupação primordial não é a acção sobre essas realidades mais amplas, mas sim, a aceitação religiosa e a convicção na sua fé. Ela difere da perspectiva científica pelo facto de questionar as realidades da vida quotidiana, não a partir de hipóteses probabilísticas mas sim, em termos do que é necessário para as tornar verdades mais amplas, não - hipotéticas. Em vez de desprendimento, a sua palavra de ordem é compromisso, é o encontro da verdade não pela análise, mas sim própria fé. Ela difere da arte porque, em vez de se afastar de toda a facticidade, elaborando deliberadamente um ar de parecença e de ilusão, ela manifesta a sua preocupação com o facto de *per si* e procura criar uma aura de verdade real.

A perspectiva religiosa repousa justamente no sentido do “verdadeiramente real”<sup>67</sup>, e as actividades simbólicas da religião, como um sistema cultural, devotam-se a produzi-lo, a intensificá-lo e, tanto quanto possível, a torná-lo inviolável pelas revelações da experiência secular. Mais uma vez, a essência da acção religiosa constitui, do ponto de vista analítico, formular um certo complexo específico de símbolos que tanto se liga a aspectos metafísicos e pelo estilo de vida que é recomendado por uma autoridade persuasora. Isso faz-nos chegar finalmente ao ritual. É no ritual que se origina, de alguma forma, essa convicção de que as concepções religiosas são verídicas e que as directivas religiosas são correctas. É em alguma espécie de forma cerimonial, mesmo que essa forma nada mais seja que a recitação de um mito, ou a consulta de um oráculo ou a decoração de um túmulo, que é provada a fé religiosa.

---

<sup>67</sup> GEERTZ, 1989:128



Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um mundo único.

Qualquer ritual religioso, não importa quão aparentemente mecânico ou convencional seja, só o é, efectivamente, se existir a fusão simbólica do *ethos* com a visão do mundo. Se for um acto unicamente mecânico ou meramente convencional, já não é considerado religioso. São os rituais mais elaborados e, geralmente, os mais públicos que modelam a consciência espiritual de um povo. Esses rituais a que podemos chamar de “realizações culturais” (termo introduzido por Singer), são reunidos, de um lado, numa gama mais ampla de disposições e motivações e, de outro, numa gama de concepções metafísicas. Pode observar-se que essas realizações culturais representam, não apenas, o ponto no qual os aspectos disposicionais e conceptuais da vida religiosa convergem para o crente, como também, o ponto no qual pode ser melhor examinado, pelo observador, a interacção entre essas realizações e o crente.

Nem todas as realizações culturais são cerimónias religiosas. A linha entre as que o são e as que o não são (realizações artísticas, ou até mesmo políticas), não é muito fácil de definir na prática pois, tal como as formas sociais, as formas simbólicas podem servir múltiplos propósitos. Exemplificando, os timorenses, (e talvez todos os povos), parecem imaginar a sua religião envolvida nessas realizações culturais, exibidas aos visitantes e a si mesmos.

O modo de exibição, porém, é radicalmente diferente para as duas espécies de testemunhas, facto que parece ser constantemente negligenciado por aqueles que argumentam que “*a religião é uma forma de arte humana.*”<sup>68</sup> Enquanto para os visitantes as realizações religiosas, devido à sua natureza particular, são apreciadas esteticamente ou dissecadas cientificamente, para os participantes elas são interpretações, materializações e realizações da religião. Não são apenas modelos daquilo em que acreditam, mas também modelos de crença nela. O Ai-hulun é um exemplo real. Pois este serviu como modelo à convicção religiosa dos *mambaes* de Mauchiga.

O rito, cujo sentido é religioso, pode aparecer também como fundamento de qualquer edifício religioso (a igreja/*uma lulik*). O rito existe, é observável, “mentaliza-se” sob a forma simbólica, é o que actualiza a oposição não só entre a magia e a

---

<sup>68</sup> R. Firth, *Elementos de Organização Social*, cit. por GEERTZ, 1989:130

religião, mas também entre outros elementos do campo sagrado como: a prece e o encantamento, o sacrifício e a oferenda, o mito e a lenda, Deus e o espírito.

No seio das famílias timorenses, acrescente-se desde já, na grande família *mambae*, encontram-se as crenças relacionadas com o rito de culto dos ancestrais: “*o clã, ao venerar um antepassado totémico, animal ou humano, funciona como irmandade religiosa, existindo cultos locais em aldeias, sucos e cidades*”<sup>69</sup>

Partindo da afirmação citada, pode dizer-se que as famílias do grupo étnico *mambae* realizam os seus ritos tradicionais em parceria com os da religião, isto é, embora haja ritos culturais em aldeias, sucos ou cidades, também nas famílias *mambae*, existe práticas de religião pagã.

Na cerimónia cultural Ai-hulun, encontramos práticas que veiculam os ritos culturais de grupos sociais, em particular, do grupo étnico *mambae*. Tais práticas encaram a vida do mundo real com a presença de alguns elementos do quotidiano, num determinado contexto etnográfico e etnológico. Essas práticas implicam a preservação dos fenómenos culturais, com uma estrutura nítida e uma função incontestavelmente mítica.

## **5.2. Ai-hulun numa perspectiva mágica**

Falar da perspectiva mágica do Ai-hulun é falar da magia no contexto timorense onde a prática mágica/fetichista ainda é dominante nos procedimentos dos seus ritos culturais paralelamente com a religião.

A magia é muitas vezes descrita como uma forma de saber ligado ao oculto de todos os aspectos latentes do ser humano e das manifestações da natureza. Frazer trata a magia como uma “ciência bastarda”, sua qualidade fundamental é a crença errónea sobre causa e efeito. Ele classifica dois tipos principais de nexos erróneos de causa/efeito: a magia homeopática que se liga à “lei da similaridade”; e a magia contagiosa, dependente da “lei do contacto.” Os actos mágicos, para os timorenses, onde maioritariamente, os mágicos não são profissionais, ao contrário dos agentes da religião, que, geralmente são profissionais, mas que age sob forças espirituais, portanto, religiosas, os dois campos estão associados. Percebemos que a magia também aqui pertence ao campo sagrado.

---

<sup>69</sup> MALINOWSKI, 1997:178

Para Mauss, a magia é um fenómeno que não se confunde com religião, ou pelo menos não deveria se confundir, embora ambas, magia e religião, possuam elementos comuns. Ela, a magia tem características próprias e não pode ser confundida com outros fenómenos. No caso da enguia do Ai-hulun, é um acto mágico, reconhecido pela colectividade e por ser colectivo é considerado um facto social, sendo nesse ponto o acto mágico semelhante ao religioso.

A magia era encarada pelos antropólogos também como a “ciência” da simpatia e da similaridade mútua, como que uma forma de comunicação directa com as forças sobrenaturais (com conhecimento prático dos mistérios ocultos da natureza) e intimamente relacionada com as disciplinas ditas ocultas.

A magia requer diversas técnicas de autocontrolo mental como a meditação e a visualização. Estas são condições indispensáveis para que o praticante se possa envolver com energias mais subtis, como a evocação e a invocação de entidades, espíritos e elementos (seres da natureza) dentro do seu círculo mágico de protecção. Outras práticas mágicas incluem rituais como o de iniciação, o de consagração de armas mágicas, o de protecção astral, de rituais festivos pagãos, de celebração como Ai-hulun, de manipulação de símbolos e de outros objectos particulares como os *luliks* dos timorenses.

Malinowski diz: “A religião assume formas de cerimónias públicas ou privadas, de preces, sacrifícios e sacramentos, enquanto a magia combina ritos, gestos e encantamentos verbais. Revela-se ao homem não através da observação e da experiência, mas sim por, milagres com fundamento mitológico.”<sup>70</sup>

Retomando a afirmação de Malinowski, a religião e a magia requerem dos seus adeptos, uma verdadeira fé. Nas sociedades timorenses o sagrado está mais presente ou é mais consubstancial. O totemismo (a enguia do Ai-hulin) demonstra a forma primitiva de crença dos timorenses, em particular, os do grupo étnico *mambae*. Mas Lévi-Strauss, no seu panorama crítico, concluíra que não se trata de uma crença primitiva porque “o pretendo totemismo provém do entendimento e das exigências às quais responde, da maneira como procura satisfazê-las, são de ordem intelectual.”<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> MALINOWSKI, 1997:158

<sup>71</sup> STRAUSS, 1962 a :149

A magia, consequentemente, a feitiçaria, foi o que mais mobilizou a etnologia. Parece ser verdadeiramente a forma “ideológica” dominante, pois constitui um vasto conjunto prático de noções, através dos quais se aprende os actos dinâmicos e os mecanismos de interpretação das forças que supostamente agem sobre o mundo.

Neste contexto, o Ai-hulun pode ser visto como uma forma de comunicação com forças sobrenaturais. Tal comunicação é feita através do contacto espiritual, com os antepassados e os *luliks*. Como é sabido, a magia é usada muitas vezes para o bem ou para o mal. No caso do Ai-hulun, é utilizada para o bem da comunidade ou do indivíduo.

Na perspectiva mágica podemos começar a analisar alguns elementos simbólicos.

Simbolicamente, a água, significa fonte de vida, meio de purificação, centro de regenerência.<sup>72</sup>

Pelo facto de significar fonte de vida, a busca de água em Ai-hulun conduz à sacralização. Aquele que transporta a água da nascente tem que estar com o traje tradicional timorense, como forma de respeito.

Um outro elemento simbólico, em Ai-hulun, é o altar (*bogus*). Significa “Microcosmos e catalisador do sagrado. Para o altar convergem todos os gestos litúrgicos, todas as linhas arquitectónicas. O altar reproduz em miniatura o conjunto do templo e do universo. É o lugar onde o sagrado se condensa com a máxima intensidade. É sobre o altar, ou junto do altar, que se realiza o sacrifício, isto é, o que o torna sagrado.”<sup>73</sup> Para os crentes de *mambae*, o altar ou bogus é o lugar onde se oferece o sacrifício, para que o *rai-na'in* lhes envie o que tanto desejavam. O altar sacraliza as oferendas.

Se relacionarmos a magia com o elemento animal racional, acrescentamos um factor exterior à recolha de Enes, que é a enguia. Como já foi referido anteriormente, quando um *mambae* se dirige à fonte, na cerimónia do Ai-hulun, o orador exorta a enguia recitando o seguinte: “ Moe erisi Batu-Bere, sai ma it ru tilu fau-fau” (vem enguia de Batu-Bere, sai para cá, para nós os dois brincarmos juntos). para receber a

---

<sup>72</sup> CHEVALIER e GHEERBRANT, 1982:41

<sup>73</sup> *Idem*

oferenda (vísceras de animais abatidos). Se essa emergir, para receber a oferenda (vísceras de animais abatidos), temos um bom presságio; caso contrário, é infortúnio.

A propósito da enguia, Chevalier e Gheerbrant clarificam o seguinte: “A enguia para nós, o inapreensível e símbolo de dissimulação, relaciona-se ao mesmo tempo com a serpente, pela sua morfologia e com os símbolos aquáticos, pelo seu habitat. Animal de estimação no Japão, a enguia é conhecida como uma mensageira divina: a iconografia associa-a à tartaruga.”<sup>74</sup>

Os praticantes de Ai-hulun, em Mauchiga, acreditam que a enguia é a portadora de presságios, tal como uma mensageira divina no Japão, deusa de guerra na mitologia ielandesa. É o animal responsável pelos augúrios.

Dentro dos elementos que fazem parte do fenómeno cultural mágico, que envolve os animais, enquanto entidades animizados, no Ai-hulun, encontramos uma substância que é o *bétel*. Segundo Chevalier e Gheerbrant, “conhece-se sob o nome de *bétel*, um conjunto de substâncias activas utilizadas como *mastigatório tónico e adstringente* (littre). Trata-se no sudoeste Asiático, de noz de *areca*, cal viva e folhas de trepadeira *bétel*, que se juntam, conforme o caso.”<sup>75</sup>

Em Timor esta substância desempenha uma função muito importante em todos os ritos culturais. No Ai-hulun existe também uma fase de mastigação. Nessa fase, as pessoas adivinham o futuro através do resultado da masca. Tanto nos ritos culturais como nas visitas familiares, serve-se primeiro o *bétel*, e esta é uma tradição muito comum em Timor.

No processo divinatório pode dizer-se: a mastigação resultante do *bétel*, serve para regular os bons e os maus tempos do grupo étnico em análise, “é oferecido um sacrifício de *areca*, *bétel*, arroz ou milho e carne de uma rés, abatida antes.”<sup>76</sup> Além do carácter divinatório, o *bétel* desempenha uma função sacrificial.

Uma das forças da natureza, incluída no grupo simbólico de Ai-hulun, é o fogo. Chevalier e Gheerbrant afirmam:

---

<sup>74</sup> CHEVALIER, GHEERBRANT, 1982:286

<sup>75</sup> *Idem*

<sup>76</sup> ENES, 1987:91

“A maior parte do simbolismo do fogo está resumida na doutrina hindu, que lhe confere uma importância fundamental. Agni, Indra e Surya, são os fogos dos mundos terrestres, intermediário e celeste, isto é, o fogo comum, o raio e o sol. Além destes, há também mais dois fogos, o da penetração ou absorção (Vaishvanara) e o da destruição (outro aspecto de Agni). Paralelamente, são considerados cinco aspectos de fogo ritual, que também é Agni.”<sup>77</sup>

No Ai-hulun, não encontramos referência explícita a Agni, mas sabemos que a entrada de lenha na casa sagrada/”*uma lulik*,” serve para preparar os mantimentos do sacrifício, servindo assim, de intermediário no processo sagrado.

---

<sup>77</sup> CHEVALIER, GHEERBRANT, 182:33

## CONCLUSÃO

Quando se fala em um rito de tradição oral timorense, por natureza, associa-se logo a práticas profanas, mágicas/fetichistas como eram consideradas pela igreja católica as práticas culturais timorenses.

Ao longo desta nossa investigação procuramos perceber que na verdade o rito cultural Ai-hulun, não é meramente um acto profano como se pensa.

O Ai-hulun é um rito cultural que ilumina as actividades humanas relacionadas com as manifestações culturais de uma sociedade, neste caso do grupo étnico *mambae*. Na verdade, neste ritual, identificaram-se praticas religiosas e mágicas, que não provêm do corpo principal da sua ortodoxia, que é a igreja católica. Os conjuntos de crenças e práticas tendem a complementar-se a nível da realidade, embora a religião letrada reivindique a predominância e tente, com frequência, excluir os cultos locais de séria consideração, teológica ou intelectual, definindo-os como mágicos ou folclóricos, autênticos desvios do caminho correcto.

No rito cultural Ai-hulun, acredita-se que os fenómenos da natureza, como a fertilidade, a chuva e outros, podem ser previstos através das entranhas dos animais sacrificados e da atitude da enguia, o que na realidade está contra os ensinamentos da religião católica à qual a comunidade se converteu. O que mais se opõe à religião católica é a pratica do feiticismo ou práticas de magia, onde se adivinham os sinais dos acontecimentos nas vísceras dos animais sacrificados. Sobre este facto, Goody atestamos que:

*“ Em certas formas de divinação pede-se aos deuses que «escreva» as suas mensagens nas entranhas dos animais sacrificiais. O registo de tais práticas, a sua interpretação e resultados conduziram a uma forma erudita de adivinhação escrita que parece ter existido lado a lado com versões populares.”<sup>78</sup>*

Quer o autor dizer que a forma de adivinhação erudita provém das práticas tradicionais, leituras feitas nas entranhas dos animais sacrificados, ou mesmo nas atitudes de animais, como no caso do Ai-hulun.

---

<sup>78</sup> GOODY, 1986:55

A magia, na qualidade de crença em que se podem obter resultados por meio de feitiços e de ritos, intervém como factor complementar. Surge na fase de acção humana em que o conhecimento falha. Aquela pode resultar numa tensão básica entre tradição escrita ascética e a prática social quotidiana da conquista de mérito, combinada com ritos dos mágicos, os cultos dos espíritos. Acerca disto, Goody afirma:

*“A elaboração e a apreciação são características de tradição, a qual sublinha o contraste entre pureza letrada e ascetismo por um lado, e o profano e a profanação quotidiana por outro lado, um contraste que é generalizada à distinção entre generalidade ou universalismo das normas escritas e a particularidade maior da apresentação oral.”<sup>79</sup>*

Chegamos ao ponto em que nas manifestações dos ritos culturais, existem duas perspectivas diferentes a do letrado neste caso, a igreja católica, e o não-letrado, os praticantes do Ai-hulun. Daqui resulta o choque entre estas duas culturas, a do letrado como observadora que considerava como acto profano e a do não-letrado o actor (praticantes do Ai-hulun) que é a sua tradição cultural.

Retomando as teorias já apresentadas e a decisão da UNESCO de 2003, consideramos que o rito cultural Ai-hulun é um rito que merece atenção e oportunidade para ser explorado, de forma a ser preservado como um património comum imaterial do povo timorense.

---

<sup>79</sup> GOODY, 1986;42



## BIBLIOGRAFIA

BALLART, Rafael Viver, *As religiões no mundo atual*, Rio de Janeiro: Salvat imp. 1980.

BENJAMIN, Walter, “o narrador”. Consideração sobre a obra de Nicolai Leskov, In: *Obras Escolhidas, Magia e Técnica, Arte e Política – Ensaio sobre leitura e história de cultura*, São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. *Obras escolhidas I – Magia e técnica. Arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BERGER, Peter, *El dosel sagrado*, Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

BRADLEY, Richard, *The Passage of Arms. An archaeological analysis of prehistoric hoard and votive deposits*. Oxford: Oxbow Books, 1998.

CARMO, A. Duarte de Almeida, *O povo Mambai. Contribuição para o Estudo do povo do grupo linguístico Mambai – Timor*, Lisboa, Instituto Superior das Ciências Sociais e Políticas do Ultramar, 1965.

CHEVALIER, Jean e Alain Gheerbrant, *Dicionário dos Símbolos, Teorema*, Lisboa, 1982.

CONVENTION for the safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, UNESCO, Disposições gerais, artigo 2, Paris, 17 October 2003.

CUCHE, Denys, *A Noção de Cultura na Ciências Sociais*, Lisboa, Fim do Século, 1999.

DUARTE, Jorge Barros, *Timor – Ritos e Mitos Ataúros*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1984.

DURKHEIM, Emile, *As formas elementares da vida religiosa*, 1996.

ELIADE, Mircea, *O sagrado e o profano – A essência das religiões*, Editora, Martins Fontes, 1983.

GEERTZ, Clifford, *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, LTC, 1993.

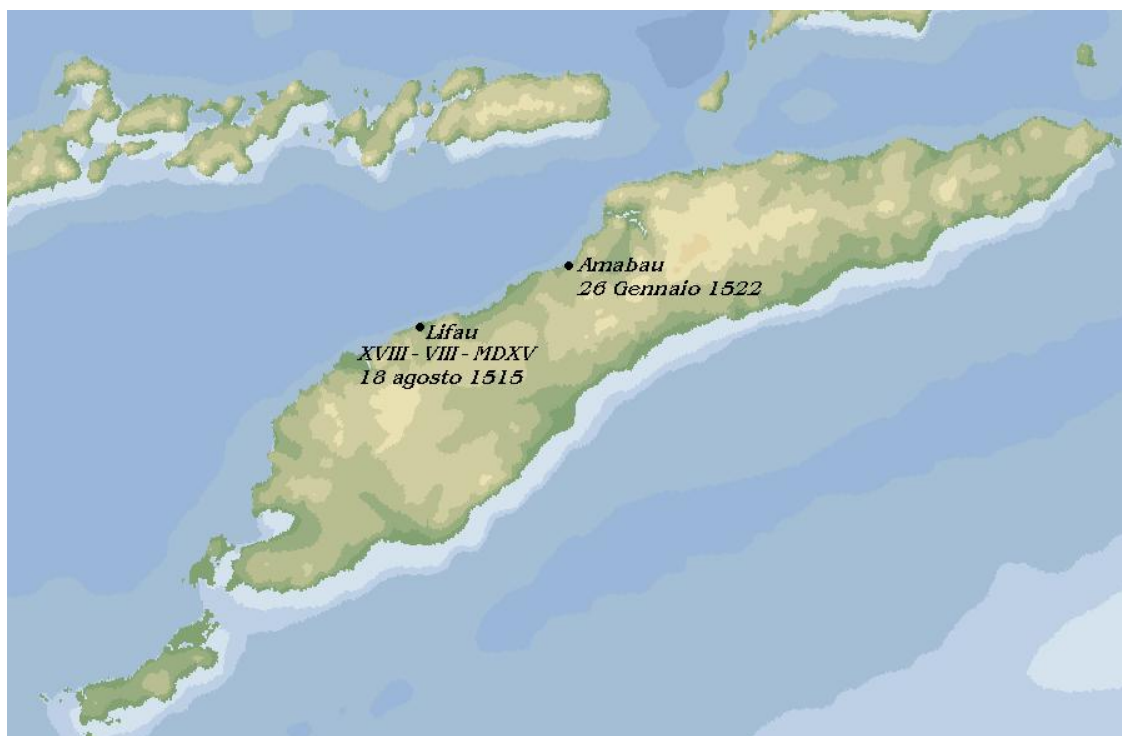
GOODY, Jack, *A lógica da escrita e a organização da sociedade*, Lisboa Edições 70, 1986.

GUERREIRO, Manuel Viegas, *Povo, Povos e Culturas*, Edições Colibri, Lisboa, 1997.

- HALL, Stuart, *Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- KROEBER, A. L ., *A natureza da Cultura*, Lisboa, Edições 70, 1993.
- LARAIA, Roque de Barros, *Cultura, um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- LEACH, Edmund, *Raça e História*, 5ª ed., Lisboa, Presença, 1989.
- LEITE, Ana Mafalda, *Oralidades e Escritas nas literaturas Africanas*, Lisboa, Edições Colibri, 1978.
- MALINOWSKI, Bonislaw, *Uma teoria científica da cultura*, Lisboa, Edições 70, 2009.
- MAUSS, Marcel e Henri Hubert, *Sobre o sacrifício*, São Paulo: Cosacnaify, 2005.
- MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenologia da Percepção*. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- MORIN, E., *Conhecimento do conhecimento. Método III*. Lisboa, Publ. Europa-América, 1986.
- PARAFITA, Alexandre, *A comunicação e a literatura popular*, Plátano editora, 1999.
- PASCOAL, Ezequiel Enes, *A Alma de Timor vista na sua fantasia*, Barbosa & Xavier, Braga, 1967.
- PRATTS, L., *Antropologia y Património*, Barcelona, Editorial Ariel, 1997.
- RONDELI, Beth, *O Narrador e o Vivido*, Rio de Janeiro: FUNARTE/IBAC, 1993.
- ROSÁRIO, Joaquim Lourenço, *A narrativa de expressão oral*, Lisboa ICLP, 1989.
- ROWLAND, Robert, 1987, *Antropologia, História e Diferença: alguns aspectos*, 2ª ed., Porto, Afrontamento.
- TRAÇA, Maria Emília, *O fio da Memória – Do conto popular ao conto para crianças*, Porto Editora, Porto, 1992.
- ZUMTHOR, Paul, *A letra e a voz. A Literatura medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

# ANEXOS

## Mapa de Timor, as primeiras instalações dos missionários

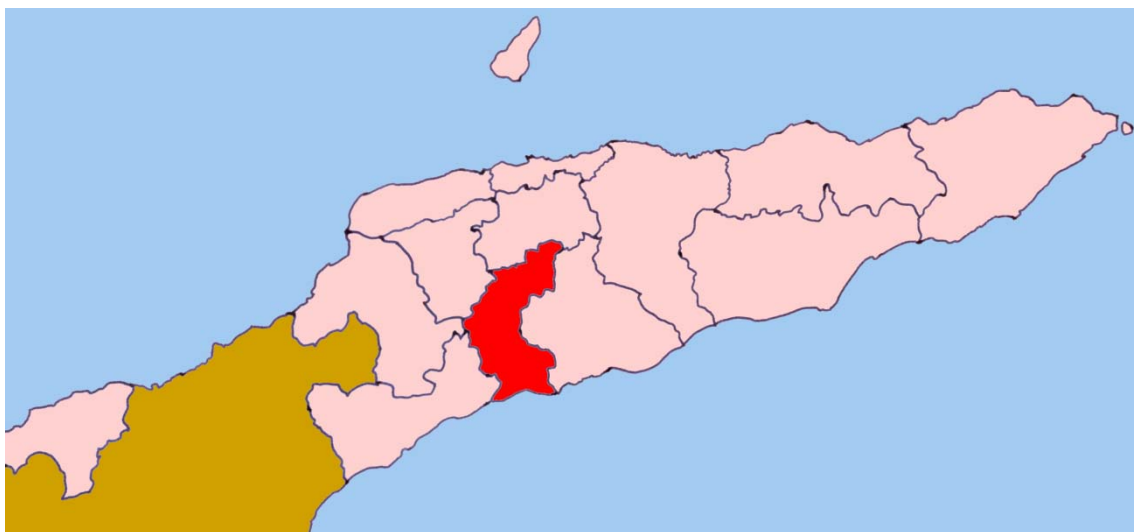


Map of the TETUM region in Timor-Leste, showing linguistic distribution. The map includes major districts like TOCODÉ, QUÊMAQUE, BÚNAQUE, GALOLI, MACASSAI, and DAGADÁ. Pie charts are placed in various locations to show the percentage of different linguistic groups: MELAN. (7.5%, solid black), VEDO-AUST. (13%, cross-hatched), DEUTERO (19.5%, dotted), and PROTO-MALAIO (60%, diagonal lines). An inset map shows the location of the TETUM region within Timor-Leste, and a scale bar is provided at the bottom.

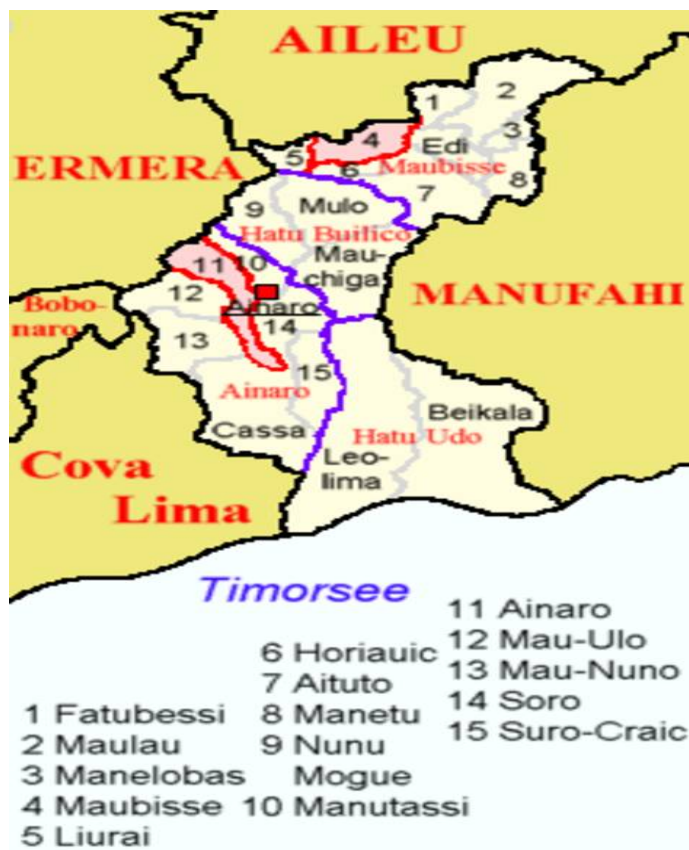
## Mapa de Timor-Leste, divisão administrativa



## Mapa do distrito de Ainaro



## Mapa dos sucos do distrito de Ainaro



Tatamailau/Ramelau, o monte mais alto da ilha.





A maior casa sagrada em Mauchiga, lugar onde se reúnem para as actividades culturais.

Ela administra umas outras casas sagradas existentes no suco.



Porta principal da casa sagrada



Lugar onde guardam os objectos sagrados.



Lugar pré-destinados para as oferendas.



As escadarias da casa sagrada.



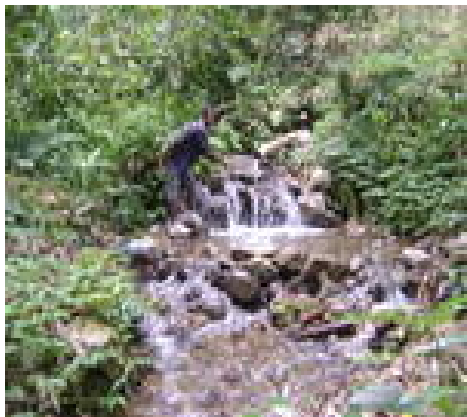
*Bogus*, lugar onde se fazem as oferendas.



Poço da nascente. O abrigo da enguia.



Corrente da nascente, onde se pode consumir a água.



## Variedades de casas sagradas

### Casa sagrada da região de Maubisse



### Casa sagrada da região de Aileu



## Casa sagrada da região de Lospalos



## Algumas casas típicas dos timorenses

### Casa típica dos mambaes



Construindo uma casa de moradia dos mambaes. É feita de capim.



Casa típica da zona litoral. É coberta de folhas de palmeira.





Tuaqueira/”Talimetan”(Arenga pinnata)



Gamuti/fibra negra que envolve o espique



## Açúcar da seiva de arenga



Uma tuaqueira/talimetan com os bambus a reter o tuaca.



## Arequeiras



Uma arequeira com a suas nozes



Nozes de areca/*bua* secas



Folhas da trepadeira bétel



Uma folha de bétel/*malus*





Cal/*ahu* para a mastigação

